N° 114 MARS 1929

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Directeur : M.-V. BERNADOT, O. P.

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

Le Mystère de l'Agonie

« Il commença à être saisi d'effroi et d'angoisse. Et il leur dit : Mon âme est triste à en mourir... S'étant avancé un peu, il tombait contre terre et priait (Marc, XIV, 34 s.). Et étant en agonie, il priait avec plus d'instance, et sa sueur devint comme des gouttes de sang coulant jusqu'à terre » (Luc, XXII, 43 s.). Ces quelques lignes de l'Évangile ont, dans leur simplicité, ouvert de tout temps à la piété chrétienne des perspectives d'une richesse et d'une profondeur incommensurables ; c'est à peine si on ose les sonder du regard, tant sont effrayantes les lumières qu'elles offrent sur le Maître ainsi abîmé devant son Père, au début de sa Passion, sur sa vie profonde, ses souffrances et son amour. Quand on réfléchit à l'énormité de la douleur qui dut fondre sur le Christ pour lui arracher les plaintes lamentables que rapporte saint Marc, et le réduire à cette détresse physique que laisse entrevoir la

phrase de saint Luc; quand on songe surtout que Celui qui se débat alors dans des affres comparables à celles de la mort, « factus in agonia », qui se laisse aller face contre terre, dans la prière la plus instante et la plus désolée, envahi par la peur, le dégoût, la tristesse et l'angoisse, que Celui-là est le Fils même de Dieu, « Deus de Deo, lumen de lumine », qu'il est à l'égal du Père, le Fort, le Tout-Puissant, le Dieu trois fois Saint, on ne peut que se sentir pénétré d'une impression d'effroi devant le mystère d'un Dieu agonisant, d'un immense respect, d'une compassion et d'un amour croissants pour Celui que l'amour de l'homme pécheur, de nous tous, a réduit à ces extrémités. L'âme qui veut se nourrir de ces mystères et qui, docile à la grâce, s'arrête à contempler la scène de Gethsémani, non pour y chercher des émotions violentes ni même des larmes faciles, mais une connaissance plus profonde et plus vraie de la personne et de l'amour du Christ, de la valeur des âmes qu'il a rachetées à un tel prix, trouvera dans leur pieuse méditation un aliment substantiel et toujours nouveau. Nul ne peut épuiser le mystère des souffrances du Christ, qui n'ait compris d'abord le mystère même de Jésus. Et qui donc ici-bas, s'appuyant sur toutes les données de la Révélation, favorisé de tous les dons de la grâce, parviendra à sonder l'Insondable?

Une double série de problèmes se trouve posée par le simple récit de l'Évangile. *Comment* Jésus a-t-il pu entrer en agonie; comment a-t-il pu souffrir dans son corps et dans son âme? *Pourquoi* est-il entré en agonie, et quelles ont été les causes de cette immense détresse que le Psalmiste (1) avait prophétiquement annoncée? De ces deux problèmes qui sollicitaient leur attention, les théologiens ont surtout retenu le premier. Il semble bien, en effet, que l'autre se recommande plus spécialement à la pieuse

(1) Ps. LXXXVII, 4, 15 ss.; XXI.

méditation du fidèle. Parler des souffrances du Christ et de leurs causes, n'est-ce pas évoquer immédiatement les fautes du monde entier dont l'Agneau de Dieu s'est chargé, susciter, par le fait, ces sentiments de contrition, de compassion et de reconnaissance dont s'accompagne toute méditation de la Passion, dicter en un mot notre attitude vis-à-vis de Celui qui souffrit pour nous? C'est donc surtout l'œuvre de la piété chrétienne que de développer cet aspect du problème; et c'est aux auteurs de spiritualité qu'il faudra s'adresser de préférence pour y trouver réflexions, enseignements et leçons. L'autre question, par contre, semble relever davantage du domaine de la théologie, car, s'adressant moins immédiatement à l'âme fidèle, elle met en cause les données fondamentales du dogme : la réalité de la nature humaine du Christ, la présence en lui de nos infirmités et de nos passions; la mystérieuse coexistence de la vision béatifique et de la souffrance. C'est à ces divers titres que les théologiens se sont employés à approfondir ces problèmes et à légitimer, si l'on peut employer ce terme, le témoignage des évangélistes en montrant qu'il n'y a rien dans cette émouvante scène du jardin des Oliviers qui vienne contredire ce que par ailleurs la foi nous enseigne sur le Christ; rien qui eût dû motiver le geste apeuré et faux des copistes alexandrins supprimant de l'évangile de saint Luc les versets de l'agonie (1).

I

Les difficultés qu'offre ce passage, — et rien ne sert de les dissimuler — sont de deux ordres : elles touchent d'a-

(1) On trouvera l'état de la question clairement résumé dans *Verbum salutis, l'Évangile selon S. Luc*, des PP. Valensin et Huby, p. 394 ss.

bord au problème même de la passibilité du Christ, de la tristesse qu'il ressent et du désarroi profond dont témoignent à la fois ses recommandations aux apôtres, et toute son attitude au jardin de Gethsémani. La piété chrétienne nous autorise-t-elle à voir le vrai Fils de Dieu en cet humble suppliant qui, à grands cris, s'efforce d'apitoyer le Père céleste? Les abaissements et les faiblesses que trahit cette première scène de la Passion sont-ils conformes à ce que nous devons toujours revendiquer comme perfection de la nature humaine que le Verbe a voulu s'unir hypostatiquement? Puis, en admettant même qu'il en soit ainsi, ne faut-il pas cependant réclamer pour Notre-Seigneur certains privilèges dont la présence en son âme devrait, semble-t-il, exclure et rendre impossible une angoisse morale et une tristesse d'une telle intensité? Ne savons-nous pas, d'après l'enseignement constant des théologiens, que le Christ dans sa nature humaine, et dès le premier instant de son existence, fut admis à voir Dieu face à face, que la vision béatifique fut son lot dès ici-bas? Or, qui dit vision béatifique, dit en même temps ce bonheur ineffable auquel tous nous devons tendre et qui, dans l'accumulation de toutes les joies, dans l'exclusion de toute souffrance et de toute cause de souffrance, comblera infiniment nos aspirations et nos désirs les plus hardis. Comment concilier dès lors cet état avec les tortures d'âme qui se trahissent si violemment dans la scène de l'agonie? Qu'est-ce que la béatitude qui comporterait de telles exceptions? Devrons-nous renoncer à attribuer au Christ ce privilège; ou nous faudra-t-il craindre que notre béatitude future, dont la sienne fut le modèle en même temps que les prémices, puisse être sujette, elle aussi, à semblables fluctuations? Tels sont les divers problèmes qui s'imposent à l'étude, et qui obligent, heureusement, à se pencher

avec plus d'attention encore, et de respect, sur l'âme du Christ pour en épier tous les mouvements ; ils font comprendre surtout, à la façon dont les théologiens, plus encore que les saints, balbutient en ces matières, quelles profondeurs mystérieuses recèle l'âme sainte du divin Maître.

A la première des questions ainsi posées, la réponse ne peut faire de doute. Jésus a souffert dans son agonie d'une souffrance réelle, intime ; ses pleurs, ses cris ne sont pas un simulacre par lequel il ait voulu, en nous donnant le change, calmer nos souffrances à venir par l'idée que lui aussi aurait connu la douleur. Il l'a connue et goûtée dans ce qu'elle a de plus amer, et ceux-là seuls peuvent s'en scandaliser qui détruisent le Christ, suivant la parole de saint Jean (1) ; qui ne croient pas que le Verbe, en s'incarnant, ait pris en vérité une nature de tout point semblable à la nôtre, hormis le péché : « Quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem (2). » Se réduisant à notre état, le Christ a connu par son expérience personnelle ce que nous connaissons, nous aussi ; ce qui en particulier constitue la caractéristique de notre nature, sa faiblesse et son infériorité si on la compare aux natures angéliques, son originalité très digne du Créateur cependant, à savoir cette rencontre en un seul être de la matière et de l'esprit. Jésus n'eût pas été véritablement homme, s'il n'avait eu non seulement un corps comme le nôtre, une âme créée elle aussi à l'image de Dieu, mais cette âme informant son corps, et s'il n'avait été capable par le fait d'éprouver tous ces mouvements de notre sensibilité qui résultent de l'union intime, en l'unité d'une seule nature, de ces deux

(1) I Joann., IV, 3.
(2) Hebr., II, 14.

éléments si dissemblables et si merveilleusement agencés. Tout ce qui relève du domaine de la sensibilité ou de l'émotion, tout ce qui suppose cette interaction unique de l'âme et du corps, a donc existé chez le Christ. Infériorités, faiblesses, misères? Oui; mais infériorité essentielle à la nature humaine qui, se trouvant liée à la matière, ne peut prétendre s'en affranchir sans se nier elle-même; faiblesse, incontestablement, mais qui se compense sans doute, dans l'économie actuelle de la Providence, par des possibilités de croissance, de mérite et de perfectionnement; misères aussi, surtout si on prend l'humanité dans l'état historique où l'a plongée la faute du premier homme, et où le Verbe a voulu venir la chercher, afin de l'élever de ces abîmes jusqu'à la gloire de sa filiation et de sa vie. Le Verbe a pris notre humanité déchue; il l'a prise passible même, afin de la racheter par la souffrance, puisque tel était le décret divin. Pourquoi s'étonner dès lors, ou se scandaliser, si dans sa nature humaine il a vécu, aimé, joui, mais aussi souffert comme nous? Il a pu éprouver nos sentiments, nos passions; et, l'Évangile nous en est garant, il les a effectivement connus; il a ressenti en lui-même la tristesse et la crainte, la peur et le dégoût.

Qu'on ne vienne donc pas objecter que la crainte est signe de faiblesse et preuve d'imperfection; que le Christ, absolument parfait, n'a pu même en ressentir les approches; la saine théologie nous répondra qu'il est des imperfections que nous n'avons pas le droit de lui refuser, parce qu'elles sont inhérentes à la nature qu'il a prise. L'ange, lui, ne peut pas être heurté ni blessé; de ce chef, toute crainte qui supposerait la possibilité de lésions corporelles ou de blessures, n'a point de prise sur lui, ni de raison d'être en lui. Mais le corps du Christ étant réel, soumis aux mêmes lois que le nôtre, était capable de

lésion et donc de souffrance. Cette infériorité vis-à-vis des anges, Jésus l'a volontairement embrassée; et dès lors, malgré la perfection incontestable de son âme toute belle, la crainte pouvait normalement avoir prise sur lui (1).

On objectera encore que, même chez l'homme ainsi composé d'âme et de corps, la peur demeure toujours un désordre dont le sage peut et doit s'affranchir. Que la possibilité foncière s'en trouve dans sa nature, il faut bien le concéder; mais que ces sentiments se fassent jour, c'est une faiblesse qu'on ne devrait point trouver, surtout en Celui qui fut éminemment sage, pondéré et fort. — Cette difficulté nouvelle, que les théologiens n'ont pas manqué de se poser, touche à un autre aspect du problème précédent. S'il est vrai que le Verbe se faisant homme a pris une nature de tout point semblable à la nôtre, qu'il a même voulu, dans sa condescendance extrême, venir chez nous « in similitudinem carnis peccati (2) », en ayant un corps passible, sujet à la souffrance et à la mort, comme l'ont ses frères à cause du péché de leur premier père, il ne nous est pas permis de dire qu'il ait pris ni ce péché originel ni toutes ses suites. Il y a là un point de doctrine sur lequel l'enseignement des théologiens, heureusement unanime, est formel. Pour le bien établir, ils sont même allés jusqu'à exclure certains termes qui leur paraissaient imprécis ou inexacts. Ainsi ne

(1) C'est la réponse que donne saint Thomas (In III Sent., d. xv, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 2) à l'objection puisée chez saint Augustin : « Praeterea Augustinus dicit in libro 83 Quaestionum, quod signum perfectionis est absque timore esse. Sed Christus fuit perfectissimus. Ergo in eo non fuit passio timoris. — Ad 2^{um} dicendum quod omnis timor ex aliqua imperfectione est; quia ex imperfectione est quod aliquid ab aliquo laedi possit. Christus autem, quamvis fuerit secundum animam perfectissimus, tamen laedi poterat ex parte corporis; et ideo ex parte ista patiebatur imperfectionem, et timere poterat. »

(2) Rom., VIII, 3.

veulent-ils point laisser dire que le Verbe ait « contracté » nos misères ou nos défauts, cette expression impliquant un lien nécessaire entre l'objet qui est pris, *tractum*, et ce qui est tiré avec lui, *con-tractum*; la chose est vraie pour nous, parce que tirant notre nature de nos parents, par une origine qui est viciée maintenant, nous contractons en même temps les défauts qui ont suivi la faute originelle. Le Christ, lui, pouvait prendre notre nature sans prendre par le fait même toutes ses misères et ses déchéances; s'il lui a plu d'en prendre un certain nombre, c'est librement qu'il l'a fait; il les a donc assumées, non contractées (1). Et dans cette assimilation qu'il a voulu aussi étroite que possible avec nous tous, il a laissé de côté, et nous devons, nous, lui refuser, tout ce qui est indigne de lui et contraire au but qu'il se proposait : tous les défauts qui n'atteignent pas universellement la nature humaine, mais n'affectent que des individus pour des causes spéciales; tous ceux qui, dans le domaine de la grâce, impliquent imperfection et s'opposent à sa plénitude (2).

(1) « Illud proprie contrahitur quod ex necessitate, alio tracto, trahitur; et quia ex hoc ipso quod naturam humanam trahimus ex parentibus per vitiatam originem, sequitur ex necessitate quod hos defectus habeamus; ideo dicimur hos defectus contrahere. Christus autem potuit humanam naturam sine his defectibus assumere, sicut cum defectibus assumpsit; et ideo non fuerunt in eo ex hoc ipso quod humanam naturam a parentibus traxit; sed sicut voluntarie assumpsit naturam humanam, ita et hos defectus; et propter hoc dicitur assumpsisse hos defectus, non contraxisse » (S. Th., In III Sent. dist. xv, q. 1, a. 3.)

(2) « Christus habuit in se omnes naturales et indetrectabiles passiones. Dicuntur autem passiones naturales quaecumque universaliter humanam naturam consequuntur... Indetrectabiles autem passiones sunt quae defectum gratiae non important, sicut pronitas ad malum... ex hoc enim laus Christi minueretur si perfectus in virtutibus non fuisset secundum quas est laus... Unde duo genera defectuum non assumpsit : illa scil. quae non universaliter humanam naturam consequuntur, sicut lepra, coecitas, febris et hujusmodi... Item illa non assumpsit quae ad imperfectionem gratiae pertinent, sicut ignoran-

Parmi ces derniers, il faut évidemment ranger en premier lieu la concupiscence, fruit amer de la faute d'Adam, « quae ex peccato est et ad peccatum inclinat. (1) » Le Christ n'a jamais éprouvé en lui le désordre, encore que les faiblesses inhérentes à notre nature aient été assumées par lui ; il n'a jamais ressenti cette montée subite de la passion, de la sensibilité en face de laquelle la raison se trouve mise brusquement sans l'avoir pu prévoir ; cette poussée violente qui prévient l'usage de la raison, trouble son œuvre et souvent même l'empêche, et qui entraîne la partie supérieure de notre être dans le tourbillon des désirs ou des mouvements inférieurs. Ces suites lamentables du péché originel ne se rencontrent pas dans l'âme infiniment parfaite et merveilleusement équilibrée du Sauveur : aucun désordre, aucune emprise de la partie sensible sur la claire raison, aucune passion, dans le sens péjoratif que nous donnons à ce terme.

Et cette nouvelle précision, que la théologie nous oblige à admettre, vient éclairer d'une lumière plus vraie les scènes de la Passion, y mettre cette nuance que la piété chrétienne requérait d'instinct. Si profondes qu'aient été les souffrances de Notre-Seigneur, si vives et poignantes qu'aient été ses angoisses, nous saurons du moins qu'elles n'ont jamais, à aucun moment, obnubilé sa conscience, ni désemparé son âme ; toujours il aura eu pleinement conscience de ce qu'il ressentait, ou mieux de ce qu'il voulait ressentir ; toujours il aura eu entière maîtrise de ses actes et de ses vouloirs (2). Si troublants donc

iam, difficultatem ad bonum et hujusmodi, quia ipse venerat ad hoc ut de plenitudine suae gratiae omnes acciperemus. » (In III Sent. dist. xv, q. 1, a. 2, sol.) Cf. etiam Sum. Theol., III[a] P., q. 14, a. 4 ; q. 15, a. 1.

(1) Conc. Trid., Sess. V, c. 5.

(2) « Cum accidebat aliquid contrarium delectationi inferiorum virium, erat de eo tristitia ; sed tamen aliter in ipso et in nobis ;

que soient les mots dont le récit inspiré se sert, si profondément humains et humiliants qu'aient été les sentiments qu'il rapporte, ce dégoût particulièrement devant la Passion qui se lève à l'horizon, nous saurons que, savourant son calice d'amertume, l'âme du Christ n'a jamais été ni surprise ni dépassée. Mais quelles lueurs étranges ces idées projettent sur la psychologie du Maître! et comme nous sommes loin de comprendre quels purent être ses sentiments pendant ses heures d'agonie!

Une double conclusion se dégage donc de tout ce qui précède. Quand l'Évangile nous montre Jésus triste à en mourir, ayant peur, angoissé, dégoûté, nous devons croire tout d'abord à la réalité de ces sentiments, et rendre grâces à Celui qui a voulu, et à quel prix! faire l'apprentissage de nos souffrances pour compatir plus pleinement à nos propres douleurs et les noyer dans les siennes. Mais nous pouvons, et devons aussi nous dire, que de ces scènes atroces Jésus ne sort à aucun titre diminué, amoindri; que la beauté et la grandeur de son âme ne se sont jamais, effectivement, aussi pleinement manifestées, encore que nous ne le saisissions guère, que dans ces premiers pas sur la route du Calvaire.

Cependant, malgré ces précisions apportées par les théologiens sur la réalité des souffrances du Christ et les limites à leur assigner, le problème signalé au début de cette étude demeure entier. Tout ce qui vient d'être dit n'est encore que l'application, relativement facile, du dogme fonda-

quia in nobis inferiores vires non sunt perfecte sujectae rationi; et ideo quandoque praeter ordinem rationis insurgunt in nobis passiones tristitiae, quas quidem virtus refrenat in virtuosis, sed in aliis etiam rationi praevalent. Sed in Christo numquam surgebat motus tristitiae nisi secundum dictamen superioris rationis... et ideo non fuit in eo tristitia rationem pervertens, nec fuit necessaria sed voluntaria quodammodo. » (S. Th., In III Sent. d. XV, q. 2, a. 2, sol, 3.)

mental qui nous présente Jésus vraiment Dieu et vraiment homme, communiant réellement à notre nature humaine. Mais dans cette humanité qu'il s'est unie, le Christ s'est vu, dès le premier instant de son existence, comblé de tous les dons et de tous les privilèges que réclamait son titre de Fils de Dieu fait homme; et les théologiens, là encore, se sont appliqués à détailler ces dons qui ornèrent l'âme sainte du Sauveur. La grâce évidemment est au tout premier plan. Il fallait que dans son humanité Jésus fût capable de connaître Dieu, de le goûter, de s'unir à lui; que, vrai Fils de Dieu par nature, il pût lui aussi, comme tous les hommes qu'il venait rétablir dans leur qualité de fils adoptifs, jouir de l'héritage divin, de la vision qui rassasiera éternellement ses frères, « haeredes Dei, cohaeredes Christi ». Non seulement la grâce qui élève à ces hauteurs et qui rend l'âme participante de la nature divine, mais l'épanouissement de cette vie, la vision béatifique elle-même, lui fut donnée dès le moment de l'Incarnation. Jésus ne fut pas comme nous en marche vers la maison du Père; Fils par nature et non par adoption, il fut dans son humanité immédiatement en possession de la vie et du bonheur qui lui étaient dus. Pendant les longues années de son séjour au milieu des hommes, il contempla, dans son âme créée, la splendeur de la gloire incréée qu'il est, lui, le Verbe; il jouit de la béatitude infinie pour laquelle nos âmes aussi ont été faites, et vers laquelle il nous a tracé la voie par sa conversation sur cette terre. Or, la présence de la vision béatifique dans son âme semble difficilement conciliable avec ce que le récit évangélique nous apprend par ailleurs de ses souffrances et de ses tristesses. L'une n'est-elle pas, par définition, l'exclusion des autres? Peut-on envisager un bonheur que l'on nommerait bonheur suprême, infini, plein assouvissement des désirs créés, et qui laisserait subsister

auprès de soi des angoisses allant jusqu'à la sueur de sang? Ou, puisqu'il ne peut être question, évidemment, de mettre en doute la réalité des souffrances dont l'Évangile nous fait le si poignant récit, est-ce l'existence de cette vision qu'il faudra mettre en doute? Faudra-t-il supposer que la claire vue du Père ait été ravie au Christ, dans son humanité, pendant les heures de sa Passion, et qu'à la béatitude dont il avait été inondé jusque-là aient succédé en lui les ténèbres qui sont notre lot, à nous? Faudra-t-il, du moins, si l'on maintient son existence, modifier les idées qu'on avait pu se faire de sa nature? Autant de questions que les théologiens n'ont pas pu ne pas se poser, et sur lesquelles d'ailleurs ils ne sont pas parvenus toujours à se mettre d'accord. Sans aller jusqu'à nier l'existence de la vision béatifique chez Notre-Seigneur, ni même à parler de sa suspension pendant la durée de la Passion, il est possible d'expliquer un peu la coexistence dans son âme de la joie béatifiante et de véritables souffrances, de montrer tout au moins qu'il n'y a pas en cela d'évidente contradiction.

L'âme du Christ, note à ce propos saint Thomas, se présente comme intermédiaire entre sa divinité et son corps; à l'une et à l'autre elle peut s'unir, quoique différemment. A la divinité, elle est unie sous l'effet de la grâce sanctifiante et de la lumière de gloire, donc surnaturellement. Par contre, avec le corps son union est naturelle, puisqu'elle en est essentiellement la forme; totale aussi, au moins en un certain sens, puisque étant esprit l'âme est simple; elle est donc, suivant son essence, tout entière unie au corps. Elle en dépend également dans son activité, non seulement parce que ni elle ni ses puissances n'eussent existé en dehors de cette union, mais même d'une façon plus spéciale, dans l'exercice de ses facultés, par le recours qu'elle a et l'emploi qu'elle fait des orga-

nes corporels. Et ceci est vrai de l'âme du Christ aussi bien que de toute âme humaine. Une distinction s'impose toutefois, concernant cette dernière dépendance : toutes les puissances de l'âme ne sont pas également unies ni liées à ces organes. Si ses facultés de perception et d'appétition sensibles ne peuvent s'en passer, il n'en est pas de même de ses facultés supérieures : quand la mort l'aura séparée de son corps, l'âme ne sera pas un être inerte, voué à l'inaction et à l'immobilité; elle continuera à connaître et à aimer; son intelligence et sa volonté, encore qu'elles aient trouvé le point de départ de leurs connaissances et de leurs appétits dans les données des sens, encore qu'elles soient d'une certaine manière conditionnées par le corps et le cerveau, ne sont point cependant immergées dans la matière ni entièrement liées à elle; elles ont leurs opérations propres, spirituelles, indépendantes. C'est par là d'ailleurs qu'elles sont susceptibles d'être unies à Dieu, de le voir même face à face s'il veut se faire l'objet direct et immédiat de cette connaissance (1).

Ainsi donc, l'âme qui tout entière est forme du corps, n'est pas cependant dans toute son activité en dépendance de lui; et l'on peut à bon droit, l'on doit même distin-

(1) « Anima Christi media fuit inter divinitatem et carnem. Et quia beatitudo inerat illi animae ex divinitate, corpus autem ejus erat passibile; ideo passibilitas inerat illi animae ex parte illa qua conjungibilis erat corpori, beatitudo autem ex parte illa qua conjungebatur divinitati. Conjungebatur autem corpori dupliciter, scilicet secundum essentiam, inquantum est forma, et secundum potentias, non tamen omnes sed quasdam. Unde anima Christi secundum essentiam tota patiebatur ex laesi corporis passione; sed quantum ad potentias patiebatur quidem passione imperfectionis, secundum operationes virium affixarum organis; secundum alias vero vires, quibus anima convertebatur in Deum, qualiter pateretur, dicetur infra. » (In III Sent. dist. xv, q. 2, a. 1, sol. 3.) It. Summa Theol., IIIe P., q. 46, a. 7.

guer en elle comme deux domaines, se rejoignant seulement en l'unité de substance sur laquelle ils se fondent l'un et l'autre : un domaine supérieur, qui a son activité propre, indépendamment de la matière et de ses organes; un domaine inférieur, dont les actes sont en connexion constante et intime avec le corps et ses conditions. Comme ils sont distincts, que chacun a ses lois et son objet propres, il n'est pas impossible que leur activité s'exerce simultanément sur des objets divers : la raison supérieure du Christ, par exemple, gratifiée de la vision béatifique, actuée donc constamment et immédiatement par l'essence divine, ne pouvait pas ne pas la connaître et ne pas être plongée par le fait dans la plénitude de bonheur qui résulte d'une telle connaissance. Mais sa sensibilité pendant ce même temps, et même sa raison inférieure, « cujus objectum sunt res temporales » (1), celle dont les connaissances naissent de la perception sensible et portent sur elle, pouvaient être mises en branle par tous les phénomènes qui se présentaient dans le champ de cette perception. Et si les objets ainsi perçus impliquaient souffrance ou contrariété, il ne se pouvait que le sens n'en éprouvât douleur et la raison inférieure tristesse. Il n'y a donc point en cela contradiction, bien que raison inférieure et raison supérieure appartiennent à la même âme, et que toute l'âme, étant simple, se réjouisse de la vision et gémisse devant la souffrance; ce ne sont pas du moins toutes ses puissances à la fois, ni les mêmes, qui jouissent ou qui souffrent.

La distinction qui existe entre elles suffit donc à résoudre ce premier paradoxe. On n'en devrait pas conclure toutefois qu'elles s'ignorent totalement. L'expérience quo-

(1) S. Thom., In III Sent. dist. XV, q. 2, a. 3, sol. 2.

tidienne est là pour démontrer qu'il peut y avoir interaction, répercussion des unes sur les autres. La raison supérieure peut agir avec une intensité telle qu'elle arrache en quelque sorte aux puissances inférieures, à la sensibilité entre autres, leur champ d'activité; ce sont des cas d'abstraction naturelle, comme celui que présente la vie de saint Thomas et qui nous le montre concentrant tellement son activité intellectuelle dans la recherche d'un problème qu'il ne ressentit aucune douleur physique de l'intervention chirurgicale qu'il avait à subir; ou d'abstraction surnaturelle comme il s'en rencontre maintes fois chez les mystiques, où toute l'activité de l'âme semble se concentrer dans les sphères supérieures et laisser les facultés inférieures dénuées de vie et de mouvement propre. En sens inverse, l'activité des puissances inférieures peut revêtir une vitalité telle qu'elle draîne à soi toutes les énergies de l'être, s'impose ainsi aux facultés supérieures et vienne troubler leur exercice.

Qu'en fut-il donc dans le cas précis qui nous occupe? Y eut-il entre les souffrances du Christ, allant jusqu'à l'agonie de Gethsémani, d'une part, et la vision béatifique dont les hauteurs de son âme étaient baignées, incompatibilité et opposition absolues? Non, nous dit saint Thomas (1); c'est dans sa raison supérieure, dans les parties les plus hautes de son être, que Jésus goûtait la joie indicible qu'apportent nécessairement avec soi la vision et la fruition du Bien infini; la connaissance des souffrances qui l'attendaient, de tout ce qui répugne à la sensibilité humaine et s'oppose à la nature, se vérifiait dans sa raison inférieure et y provoquait la tristesse. Mais la présence de cette tristesse elle-même n'entraînait en aucune façon destruction ou disparition de la joie de la vision.

(1) Id., ibid., ad 5. — It. Summ. theol., III^a P., q. 46, a. 8.

En quoi lui eût-elle été contraire en effet? Ce n'étaient point les mêmes facultés qui se trouvaient affectées, ni le même objet qui provoquait des réactions différentes. Bien plus, ces souffrances mêmes que l'humanité du Christ acceptait en saignant dans son corps et son âme, faisaient l'objet de la joie qui irradiait la partie supérieure de son être, puisqu'elles étaient objet de la très sainte volonté du Père, donc indiciblement aimables. Nulle contrariété entre elles, donc. Nulle répercussion non plus d'un domaine sur l'autre : ni de la souffrance inférieure sur la joie suprême de la vision; la chose est trop compréhensible; ni de la jouissance de Dieu sur la sensibilité meurtrie. Pourquoi donc? Parce que la foi l'enseigne ainsi. Elle nous montre en effet que le rejaillissement de la béatitude, qui eût dû envahir même le corps du Christ, et le transfigurer toujours comme au Thabor, et le rendre impassible toujours, comme au Cénacle le soir de Pâques, lui a été volontairement refusé par le Verbe « propter nos homines et propter nostram salutem » ; la nature qu'il a prise volontairement pour assurer par elle l'œuvre de notre salut, il l'a prise et voulue telle qu'elle pût servir à cette rédemption, et puisque la croix était exigée, qu'elle pût souffrir et goûter les affres de l'agonie. Et c'est pourquoi, bien que chez tous les autres bienheureux la glorification de leurs facultés supérieures rejaillisse sur les inférieures, les envahisse et les inonde de la gloire dont elles sont capables et atteigne ainsi jusqu'au corps, Jésus a renoncé à cela, librement; infiniment puissant, puisqu'il est Dieu, infiniment riche aussi, puisque sa nature humaine était gratifiée des dons les plus hauts, il n'a voulu faire usage ni de cette puissance ni de cette richesse pour se soustraire à la souffrance (1). Tout au contraire,

(1) S. Thom., In III Sent. d. xv, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 1.

il s'est servi de sa puissance divine pour endiguer ces joies débordantes qui auraient dû couler sur son être et tout inonder. Et c'est ainsi que le Sauveur a pu, aux heures sombres de Gethsémani, voir, dans la parfaite clarté de la lumière même de Dieu, l'essence divine qui faisait sa joie indicible, et dans sa sensibilité, sa raison inférieure, souffrir ces tortures et ces angoisses qui le jetèrent face contre terre « cum clamore valido et lacrymis » (1).

En résumé, le mystère — puisqu'on admet généralement qu'il y a quelque chose de profondément mystérieux dans la possibilité même de la souffrance chez le Christ bienheureux — réside dans cette séparation qu'il a voulu maintenir entre les diverses puissances de son âme, entre sa raison supérieure tournée vers Dieu, abîmée en lui, et sa sensibilité et sa raison inférieure ouvertes encore et sensibles aux choses créées, bonnes ou mauvaises, douces ou cruelles. Il réside dans cette démarcation, qui nous paraît peut-être d'autant plus anormale que nous concevons la vision béatifique comme envahissant l'être entier et n'en laissant subsister aucune partie qui ne soit comme détrempée en son bonheur. Mais sur cette vision elle-même, ses conditions et ses règles, nos notions sont si pauvres encore et nos données si fragmentaires! Si donc, en définitive, c'est au nom de ce mystère qu'on voudrait mettre en doute la réalité des souffrances du Christ, c'est également en s'abritant sous son obscurité qu'on peut récuser la valeur de l'objection. Dans cette vie intime du Christ, le domaine souverain qu'il possédait en tant que Verbe et qui régentait pleinement sa sainte humanité, a su concilier à la fois la lumière et la joie à laquelle il avait droit en tant que Fils, la souffrance et l'angoisse par lesquelles il devait passer, Lui, fils de l'homme, pour racheter ses frères.

(1) Hebr., v, 7.

II

Nous n'en sommes encore là, pourtant, qu'aux frontières du vrai mystère, plus grave, plus lourd aussi de conséquences pour nous, que pose la scène du jardin des Oliviers. Toutes les considérations précédentes n'aboutissent en effet qu'à une conclusion préliminaire, venant corroborer et légitimer le témoignage des Évangiles : Jésus a pu souffrir, bien qu'il fût Dieu et que la souffrance accuse une infériorité de nature incompatible, dirait-on, avec la majesté souveraine : son Incarnation en est cause et le choix qu'il a fait de notre pauvre nature, si inférieure aux anges. Jésus a pu souffrir, bien que dès les premiers instants de sa vie humaine il ait joui de la vision béatifique; car il a pris une nature passible qu'il a volontairement maintenue telle, en lui refusant le rejaillissement des joies supérieures qu'il goûtait dans son intelligence et sa volonté noyées en Dieu. Mais en admettant ces conclusions, et supposant même pleinement résolues les objections qui se présentent à l'esprit, tout n'est point dit encore sur les souffrances du Christ; et ce qui reste à étudier n'est pas moins difficile que ce qui précède. Jésus a été capable de souffrir; mais, qu'est-ce qui a été capable de le faire souffrir? Ses plaintes, ses gémissements ont été sincères et non pas feints; mais quelles sont donc les causes qui ont pu les lui arracher? Jésus a tremblé, pleuré, sué du sang à Gethsémani; que contenait donc de si épouvantable le calice qui a provoqué ses pleurs, ses cris et sa prière instante?

Il importe tout d'abord de préciser très nettement les termes qui reviennent à chaque pas et qu'assez facilement nous serions tentés d'employer l'un pour l'autre : douleur et tristesse. C'est à cette dernière seule, en effet, que s

limitera le problème. La douleur nous reporte à la lésion corporelle qui, éprouvée non pas par un cadavre ni un être inerte, mais par le sujet vivant, sensible, s'accompagne nécessairement de la perception pénible, de la sensation douloureuse. Sur un cadavre, la lésion corporelle peut exister; elle ne provoque ni sensation ni douleur; sur un esprit, la lésion elle-même n'est pas possible, ni par conséquent la douleur. Seul l'être vivant, doué de sensibilité, peut l'expérimenter; et il la ressent à chaque fois qu'il est mis en contact dans son corps, et plus particulièrement dans le sens du toucher, avec un objet qui contrarie sa nature, qui s'oppose à l'épanouissement ou au bon fonctionnement de son être. La tristesse, au contraire, n'implique pas nécessairement, comme point de départ, une lésion organique, physique, une impression reçue dans le sens externe; elle ne réside point dans la sensibilité ainsi entendue, mais dans les facultés plus profondes de connaissance et d'appétition, raison et volonté, ou, à plus exactement parler, dans cette dernière à qui la raison présente des objets qui lui répugnent, opposés qu'ils sont à ses désirs et à son bien-être; qu'elle voudrait donc écarter d'elle, mais qu'elle est obligée de subir malgré elle. L'homme souffre d'une blessure corporelle, et il s'en attriste également, car une souffrance de ce genre est contraire au bien de son corps dont il souhaite l'intégrité et le développement harmonieux; mais il peut s'attrister encore d'autres choses qui ne l'atteignent cependant aucunement dans son être corporel : de l'insuccès d'une démarche qui met peut-être en jeu son avenir, d'un manque d'égards qui blesse douloureusement son désir d'affection, de la simple perspective d'ennuis qui jamais peut-être ne se réaliseront.

Dans l'agonie, ce n'est point, à strictement parler, la douleur (on pourrait dire, pour faciliter les expressions,

la douleur physique) qui a fondu sur le Christ, mais la tristesse ; le texte même de l'Évangile le dit expressément : « Mon âme est triste à en mourir. » La douleur est venue plus tard, dès les premiers mauvais traitements que lui ont infligés les hommes venus pour l'arrêter ; ou même, si l'on veut, mais comme aboutissement et non comme point de départ, dans le phénomène physique de l'agonie : la tristesse fut telle qu'elle rejaillit sur le corps et provoqua la souffrance la plus terrible qu'on puisse imaginer puisqu'elle allait se manifester par la sueur de sang.

Quand les théologiens parlent des souffrances du Christ et de leur acuité, c'est bien souvent de la douleur physique qu'ils traitent ; c'est à elle que s'appliquent — et il importe de le remarquer de suite pour éviter certains malentendus — les longs développements qu'ils consacrent à la Passion et où ils montrent que le Christ dut souffrir incomparablement plus que tous les autres. Quand ils répètent, à la suite des maîtres et des docteurs, que le Christ souffrit dans tout son être, dans tous ses sens, et qu'il n'y eut en lui aucune partie qui ne fût torturée ; quand ils insistent sur la sensibilité extrême de son corps très pur, d'autant plus capable de percevoir et de souffrir qu'il était plus parfaitement équilibré et tempéré ; quand ils rappellent que le Verbe laissa volontairement dans l'obscurité et la souffrance nue toutes ses puissances inférieures sans vouloir les illuminer du moindre rayon de sa gloire, ni tempérer leur détresse par l'invasion de sa joie supérieure, c'est à la Passion qu'ils songent, aux souffrances endurées au prétoire de Pilate ou sur la croix au Calvaire. Ces considérations, très vraies en soi, n'ont point à intervenir encore quand seule l'âme est en cause et quand, dans la paix de la nuit et le silence du jardin, Jésus agonise près de ses apôtres endormis.

La tristesse indicible qui l'envahit alors, ces grandes

eaux mugissantes qui le pressent, le menacent et l'engloutissent (1) sous leurs flots toujours croissants, sont plus terribles peut-être et plus poignantes. Et ce sont elles qui, à vrai dire, posent le plus grave problème. D'où vient donc le désarroi dont l'âme du Christ fut le théâtre, du Christ si sûr de lui cependant, si parfaitement maître de toutes ses puissances? Quelles sont les visions qui se pressèrent, non pas devant les yeux de son corps mais devant le regard de son intelligence, et qui le plongèrent dans l'horreur, l'épouvante et le dégoût? Qu'est-ce qui lui fit peur au point de le jeter la face contre terre, faible comme un enfant, et de lui faire implorer son Père avec ces accents de détresse mortelle qu'on sent encore dans les lignes de l'Évangile? C'est ici, disions-nous tout au début de cet article, que la piété chrétienne a pris le pas sur les études des théologiens; elle a en quelque sorte revendiqué comme son objet propre, comme le thème le plus cher de ses méditations, ces souffrances intimes du Maître et leurs raisons. Ne serait-elle point cependant passée souvent à côté du mystère sans presque le soupçonner?

Les causes de ces angoisses et de la tristesse éprouvées par Notre-Seigneur se ramènent à quelques grandes idées que l'on rencontre plus ou moins longuement développées, plus ou moins amoureusement approfondies et exposées chez nos orateurs sacrés, nos auteurs de spiritualité et nos saints. Dans sa Somme, saint Thomas les résume brièvement en ces termes (2) : La cause de la douleur intérieure du Christ (c'est la tristesse qu'il appelle ainsi et qu'il oppose à la douleur sensible, corporelle) (3)

(1) Ps. 68.
(2) III[a] P., q. 46, a. 6.
(3) Il les désigne ailleurs sous les noms de « passion animale » et « passion corporelle ».

se doit chercher d'abord dans tous les péchés du genre humain, pour lesquels il satisfaisait par sa Passion ; en second lieu, de façon spéciale, dans la chute des Juifs et de tous ceux qui se rendaient coupables de sa mort, et tout particulièrement des disciples qui se scandalisèrent de sa Passion ; enfin également dans la perte de sa vie corporelle, car c'est là chose qui naturellement fait horreur à l'homme. La gradation suivie par saint Thomas est évidemment une gradation descendante ; nul ne s'y méprend d'ailleurs ; et quand le thème des souffrances du Christ et de la cause de ses angoisses se trouve repris, si l'on insiste parfois avec plus de complaisance sur la souffrance physique, le voisinage de la mort, le détail des tourments perçus par le Christ, c'est que nous nous trouvons là davantage dans notre élément et que ces considérations parviennent plus facilement à nous émouvoir. Elles ne sont pas à négliger, certes, car elles eurent leur part très réelle dans l'angoisse de Gethsémani. Jésus savait que son heure était venue de passer de ce monde à son Père ; il savait qu'un des siens l'avait trahi, et lui-même avait dit à Judas d'accomplir rapidement son œuvre ; il savait que ses apôtres, tous, allaient l'abandonner au cours même de cette nuit lugubre, que Pierre le renierait trois fois avant que l'aube se levât ; il le leur avait annoncé malgré leurs protestations et leur émoi ; il savait que toutes les prophéties devaient trouver dans ces heures sombres leur réalisation jusque dans leurs moindres détails ; il savait tout ce qu'il aurait à endurer avant de prononcer son « Consummatum est » ; il voyait tout cela avec une précision, une netteté, auxquelles rien n'échappait. Ces souffrances qui ne devaient épargner aucune partie de son être, aucun des membres de son corps, aucune des fibres de son cœur, il les savait imminentes. La Passion n'était plus à venir ; elle était là, commencée déjà ; et dans sa prière à la fin

du repas, il avait pu dire que déjà le Père était glorifié en cette heure. Cette heure pour laquelle il était venu en ce monde, il la touchait donc dans tout ce qu'elle avait d'atroce pour sa nature si parfaite, si délicate et si sensible. Comment n'eût-il pas éprouvé, à ce contact, la répulsion instinctive que la vie a pour la mort, l'homme sain et fort pour ce qui va le détruire et tout ravager en lui? « Cœpit pavere et taedere »; ce dégoût il l'a dominé, il ne s'est pas laissé confondre par lui; mais il devait l'éprouver d'autant plus violent que rien, absolument, ne lui échappait de ce qui l'attendait.

Et cependant bien plus douloureuses encore et plus pénibles que ces appréhensions de l'homme devant la mort, devaient être les autres visions qui s'offraient à lui. Qui donc oserait comparer la sensibilité et la délicatesse extrême du corps à celles du cœur, et du cœur du Christ? « Amor coegit te tuus mortale corpus sumere »; au principe de toutes ses actions il y eut un amour dont nous ne pouvons avoir qu'une idée si lointaine et si faible; amour ardent, profond et vrai; amour que l'humanité du Christ alluma à l'amour incréé que Dieu nous porte à tous, mais qui brûla dans un cœur humain. Et cet amour nous aima tous personnellement, individuellement, en Dieu et pour Dieu. Jésus n'eut jamais autre chose en vue que la gloire de son Père à procurer par la béatitude de ses frères. C'est pour eux, afin de les ramener à la maison paternelle, qu'il s'offrit à tout, jusqu'à la passion sanglante. Et c'est ce cœur aimant d'un tel amour qui dut, dans la scène de l'agonie, être déchiré par ce qu'il vit de l'état de l'humanité, même après sa passion et sa mort : l'inutilité de son dévouement suprême (« majorem hac caritatem nemo habet ») pour un si grand nombre d'hommes; le refus méprisant, obstinément opposé à ses souffrances; l'enfer demeurant béant malgré tant d'efforts. Quelle torture

indicible pour le cœur de Jésus! Que pouvaient peser la souffrance, le sacrifice de la vie, même dans les circonstances les plus atroces, en comparaison de ce spectacle : des hommes damnés! Quand nous aurons entrevu l'amour que le Christ nous a porté, peut-être pourrons-nous commencer à soupçonner les abîmes de détresse dans lesquels il fut plongé à la pensée de l'humanité qui se perd malgré tout.

La piété chrétienne peut beaucoup pour approfondir ces souffrances de son Christ. Mais pour comprendre l'autre cause de ses angoisses, celle que saint Thomas place en tout premier lieu, c'est l'âme des plus grands saints qu'il faudrait avoir. « Primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo. » Le péché! les péchés du genre humain tout entier! Ces mots restent pour nous lettre morte; aucune émotion ne nous gagne, aucune larme ne monte à nos yeux, aucune tristesse n'étreint nos cœurs, alors que là cependant est le mal par essence, le seul mal. Le péché! l'offense faite à Dieu! A Dieu. Mais c'est parce que nous ignorons qui est Dieu, parce que nous ne comprenons rien à la définition de saint Jean : Dieu Amour, que nous ne pouvons nous imaginer ce qu'est la révolte contre l'Amour. Jésus, lui, dans sa nature humaine savait, infiniment mieux que les plus grands de tous ses saints, qui est le Père dont la volonté faisait sa seule nourriture; il avait sur lui dans son intelligence créée des clartés, et pour lui dans sa volonté des ardeurs auprès desquelles lumières et tendresses des saints ne sont que ténèbres et froideurs. Pour lui, Dieu était tout; pour lui donc, l'outrage fait à Dieu était le seul vrai mal. Et ces outrages, il les a vus, puisque leur connaissance ressortissait à sa mission de Rédempteur; il les a tous vus, un à un, avec leur malice, leur nombre, leurs circonstances, dans toute la lamentable

histoire de l'humanité pécheresse : les hontes des païens, les révoltes des Juifs, les abandons de ses fidèles. Rien ne lui fut épargné de cette horrible vision. Comment n'aurait-il pas défailli devant ces horreurs qui, s'accumulant, montaient, le recouvraient, chacune d'elles l'atteignant au vif dans son amour pour son Père et froissant sans ménagement sa délicate tendresse et son adoration pour lui ? Il lui fallait satisfaire et expier pour tout cela ! Il lui fallait satisfaire malgré les ingratitudes à venir et l'inutilité de son offrande pour tant d'âmes ; il lui fallait satisfaire par la Passion aux sanglants détails, dont l'heure sonnait. Toutes ces visions, se précipitant sur lui, suffisent à expliquer son angoisse et sa détresse et sa sueur de sang ; l'agonie se fût terminée par l'arrachement et la mort, si sa toute-puissance divine n'était intervenue pour maintenir en contact son âme et son corps, et mener la victime jusqu'au gibet du Calvaire. Il faudrait à nouveau céder ici la place à la prière et à la contemplation ; elles seules pénètrent assez avant, autant que la charité les en rend capables, dans ces abîmes. Parce qu'elles sont plus à même de compatir, elles entrevoient un peu mieux les souffrances du Maître aimé.

Que nous disent-elles cependant du mystère qui une fois de plus vient affleurer ici ? Car il demeure encore, et les considérations qui précèdent ne l'ont pas écarté, tant s'en faut ; peut-être même l'ont-elles simplement posé. Elles ont bien mal dit cependant les causes des angoisses ressenties par Jésus à Gethsémani ; il eût fallu les développer plus largement, les faire revivre davantage. Il eût fallu les compléter surtout, car elles n'ont exposé qu'un aspect du problème : ces motifs de détresse ont été ressentis par quelqu'un ; on n'a point le droit d'oublier quel il était dans son âme, et quel il se présentait devant son Père au jardin des Oliviers. Les efforts tentés par les théo-

logiens pour montrer que l'âme du Christ ne fut pas inaccessible à la souffrance n'ont-ils pas parfois, plus ou moins inconsciemment, diminué un peu l'idéal portrait du Maître? On veut que sa sensibilité soit demeurée sujette à la souffrance, que sa raison inférieure, sans aucun rejaillissement sur elle des gloires et des joies de la vision béatifique, ait pu connaître la tristesse; mais en faisant ainsi la séparation, même très large, entre science infinie de la nature divine, science et joies immenses de l'humanité béatifiée, science et amour de la nature humaine soustraite au rayonnement des précédentes, cette humanité plus humble du Christ est déjà une merveille : merveille de nature et merveille de grâce. Quelles sont donc les perfections naturelles, rencontrées chez les hommes ses frères, qu'on soit en droit de lui refuser? S'ils ont été grands, forts, magnanimes, eux qui n'ont certes pas joui ici-bas de la vision béatifique, à quel titre dirions-nous que le Christ l'a été moins qu'eux? Si sous l'influence de la grâce, des vertus et des dons, les meilleurs d'entre les hommes ont été des héros de la charité, du dévouement, de l'abnégation, oserons-nous prétendre sans blasphémer que Jésus, même dans son intelligence et sa volonté soustraites au rayonnement de sa gloire, n'ait pas été supérieur à eux? Peut-on, sous prétexte de sauvegarder la possibilité et la réalité des souffrances du Christ, ou plus exactement de sa tristesse et de sa détresse morales, faire de lui un homme moins courageux que tant de héros de la nature et de la grâce? Que les souffrances physiques, les coups de la flagellation, les blessures des pieds et des mains, la fièvre atroce de la croix, aient été ressentis par lui plus intensément même que par quiconque, en raison de la perfection de son corps, nul n'en disconviendra; mais que l'approche de la mort, la vue claire de ces souffrances qui l'attendent, l'aient trouvé moins fort que les

autres, qu'il n'ait point su envisager ces perspectives de tortures comme tant d'autres hommes l'ont fait, mais se soit montré, humainement parlant, inférieur à eux devant la Passion imminente, nous avons peine à l'admettre. Jésus notre Maître fut l'homme parfait, fort et généreux entre tous; aura-t-il eu devant la mort une ardeur moindre que tant de saints, de héros ou même d'hommes tout simples qui se sont donnés vaillamment, offerts avec joie aux souffrances quand une noble cause les en sollicitait? Jésus aura-t-il eu une attitude moins noble et moins digne que la leur? Ou nous faudra-t-il admettre que chez lui, par une dissociation qui confinerait de bien près au désordre, sa raison « ut ratio » n'ait même pas pu intervenir pour calmer, non la sensibilité (elle n'est pas encore en cause au jardin de Gethsémani), mais sa raison « ut natura »; il n'aurait été capable de voir qu'un seul aspect du problème : la souffrance, les tortures physiques qui l'attendent. Mais le récit de l'Évangile lui-même proteste hautement contre une explication de ce genre; c'est toute l'intelligence, toute la volonté du Christ — laissées à elles-mêmes, sans les secours de la vision béatifique — qui luttent et résistent, souffrent et acceptent. Ce ne peut être la seule vue de la souffrance et de la mort qui guette, qui l'aura réduit à cet état de détresse et d'agonie. Elle y aura contribué sans doute pour sa part; ce n'est pas elle seule, du moins, qui l'aura ainsi prostré.

Il faut donc recourir, si l'on veut comprendre un peu l'agonie du Christ, aux autres motifs qui ont été exposés plus haut. Là, en effet, rien qui puisse arguer d'une imperfection chez lui ou d'une infériorité vis-à-vis de ses frères. Qui donc, en effet, parmi les saints, aura jamais aimé comme lui, Jésus, sut aimer les âmes; compris, à son égal, leur valeur et la grandeur du don de Dieu; saisi comme lui l'immense malheur qu'est la damnation éter-

nelle et, à aussi bon droit, pleuré les larmes de sang qu'un tel spectacle devait lui arracher? Mais surtout quel saint a jamais connu et aimé Dieu comme Jésus dans son humanité a aimé son Père; qui donc, par conséquent, aura jamais pu comprendre la malice du péché et en souffrir, comme Jésus dut en souffrir? Si l'on constate alors chez le Christ un état de détresse que nul autre saint ne présente, on doit en conclure qu'il tient, non pas à l'infériorité du Maître, mais à la connaissance incomparablement plus parfaite qu'eut le Sauveur des grandes choses qui le torturèrent.

Pourtant, faut-il le dire? même ceci ne nous semble pas encore supprimer toute difficulté, ni rendre un compte suffisant des tortures et de l'agonie du Christ. Que l'on y songe en effet : Où Notre-Seigneur a-t-il pu puiser cette idée si haute de son Père et cette conception si exacte du péché, qui aura provoqué en lui une horreur proportionnée, et donc au-dessus de ses forces humaines? Comment son âme a-t-elle connu Dieu sinon dans, et par, sa vision béatifique? Il est vrai que sa science acquise lui permettait de parvenir à la connaissance du Père, mais non à cette connaissance supérieure; et sa science infuse non plus, puisque tout ce qu'il aurait pu atteindre de Dieu et des choses divines l'aurait rangé sous le régime de la foi. Or Jésus, possédant déjà la lumière et la vérité, ne pouvait plus être dans l'obscurité essentielle à la foi (1). C'est donc dans la lumière de Dieu qu'il connut et vit Dieu, et qu'il s'éprit pour lui de l'amour sans bornes qui le dévora toujours. Et c'est encore dans la lumière de Dieu qu'il vit, avec les œuvres divines, l'abus que les créatures font de sa grâce, l'ingratitude monstrueuse et le blasphème dont elles se rendent coupables par le péché. C'est là qu'il a vu et compris toute la malice du péché.

(1) S. Thom., *Summa theol.*, III^a P., q. 7, a. 3.

Mais comment alors a-t-il pu en souffrir? Les bienheureux peuvent-ils souffrir de cette vue qu'ils possèdent, eux aussi? La passibilité du Christ que la Passion réclame, demeure dans le domaine du corps et de la sensibilité, de l'âme même en tant qu'elle est forme du corps; elle ne peut aller jusqu'à faire de ce qui est l'objet de la vision béatifique, la cause de tortures d'âme.

On objectera immédiatement que les saints pourtant ont souffert de ces vues du péché que Dieu leur a parfois accordées; que loin de diminuer leur effroi et leur horreur, les clartés que Dieu leur communiquait les augmentaient dans des proportions telles qu'ils n'eussent pu en supporter la révélation sans des secours tout spéciaux. Leurs connaissances ne sont cependant que des participations bien indigentes de celle que Dieu lui-même en a; plus ils se rapprochent du foyer de toute vérité et de toute sainteté, plus leur horreur pour ce qui s'oppose à l'être divin augmente et s'accroît. Il est donc vrai que la vision du péché doit être une source d'angoisse pour l'âme qui entrevoit la beauté et l'amabilité infinies de Dieu; une connaissance exacte de la malice de ce péché devrait immédiatement la faire mourir d'horreur.

Ces remarques sont vraies pour les saints dont on invoque le témoignage et les expériences mystiques. Mais ces saints ont connu le péché, non pas seulement d'une connaissance intellectuelle, mais expérimentale : ils ont péché; plus ou moins gravement, ils se sont dressés contre ce Dieu qu'ils aiment et dont ils comprennent mieux la grandeur et la sainteté; ils ont été touchés de la lèpre, et cet attouchement passé, effacé sans doute, mais qui fut réel cependant, qui fit d'eux à un moment donné des objets de répulsion pour le Dieu trois fois saint, les remplit d'un mouvement d'horreur, de contrition et de dégoût qui ne peut aller qu'en augmentant à mesure qu'ils décou-

vrent Dieu, et que la lumière divine impitoyable leur fait encore entrevoir en eux des restes de ce péché, des attaches au créé, des fibres qui ne sont pas totalement pénétrées de Dieu. Cette contrition pour leurs fautes passées, cette douleur intense pour leur non-appartenance totale à leur Dieu, s'accroissent encore de l'incapacité dans laquelle ils sont de rendre à Dieu, comme il convient, l'honneur que le péché lui ravit. L'âme éprise de lui a-t-elle d'autres désirs que de lui rendre gloire, hommage et amour en proportion de ce qui lui est refusé par l'humanité pécheresse? Elle ne le peut, hélas; et son incapacité à dédommager Dieu, à l'aimer comme il faudrait, se joignant à son indignité personnelle, augmente ses tortures dans des proportions toujours plus grandes à mesure que les traits de la Face divine se gravent plus parfaitement en elle. De là les souffrances des saints, et les purifications du purgatoire aussi.

Mais Jésus! Jésus, l'être infiniment pur, en qui ni les regards de l'homme (1) ni ceux de Dieu n'ont pu trouver la moindre imperfection; Jésus, la sainteté même, en qui la plénitude de la divinité a mis la plénitude de grâce et de vérité (2), peut-il éprouver des sentiments semblables à ceux de ses saints? Le témoignage de sa conscience est formel; il aime son Père comme il doit l'aimer, sans une réserve, sans une ombre; et le témoignage même du Père vient l'attester dans les termes les plus clairs et les plus doux qui soient à son cœur de Fils aimant : il est le Bien-Aimé, le Fils en qui le Père se complaît totalement (3). Le péché ne l'a jamais touché; il ne peut même l'effleurer. Tout en le détestant et le réprouvant de tout son être comme Dieu même le réprouve et le rejette, Jésus n'a pu

(1) Joan., VIII, 46; XIV, 30; I Petr., II, 22.
(2) Col., II, 9; I, 19; Joann., I, 16.
(3) Matth., III, 17; XVII, 5.

se repentir pour les fautes qui ne sont pas siennes, ni se voir en rien objet de répulsion ou d'horreur pour Dieu. Il est aimé et il aime. Il va d'ailleurs de son amour donner le témoignage le plus éclatant qui soit, le plus glorieux aussi pour Celui qu'il adore inexprimablement. Car Jésus n'est point comme les hommes ses frères pauvre et indigent, impuissant à réparer le mal qu'il déplore; au contraire, Lui, Fils de Dieu fait homme, il est riche de toutes les gouttes de son sang et de toute la dignité de sa personne; il a en lui, par suite de la mystérieuse union des deux natures en l'unité de la personne du Verbe, de quoi payer la dette de l'humanité coupable, rétablir l'ordre troublé, rendre au Père autant d'honneur et de gloire que le péché lui en a ravi, autant d'amour qu'il y a droit. Quelles perspectives ineffables pour Celui dont la vie n'est consumée que par cette seule passion! Quelle joie de savoir que, au prix de ses souffrances et de sa mort, tout le lourd passé des crimes et des ingratitudes humaines sera enfin aboli! Et comme l'on comprend à cette lumière le cri de joie et de triomphe que Jésus a poussé jadis, au cours de sa vie publique : *J'ai à être baptisé d'un baptême et il me tarde de le recevoir* (1); ou, quand il va offrir vraiment son sacrifice, à la Cène : *Mes petits enfants, de quel ardent désir j'ai aspiré à manger cette Pâque avec vous* (2); et quand enfin, après la Cène, la nuit commence, celle de la puissance des ténèbres : *Père, voici l'heure, glorifiez votre Fils afin que votre Fils vous glorifie* (3). C'est dans ces exclamations que nous trouvons la pensée du Christ et l'explosion de son amour. Être sûr d'être aimé du Père et de lui plaire; être sûr de pouvoir aimer le Père et de lui rendre tout honneur et toute gloire! Qu'est-ce que la

(1) Luc, XII, 50.
(2) Luc, XXII, 15.
(3) Joann., XVII, 1.

flagellation, le crucifiement et la mort auprès de cela! « O bona Crux, diu desiderata et concupienti animo praeparata! »

Mais alors qu'est-ce qui a bien pu causer les tortures indicibles, qui n'apparaissent que trop, pourtant, dans la scène de l'agonie, et que Jésus d'ailleurs n'a pu s'empêcher d'avouer à ses apôtres? Il semble difficile, pour ne pas dire impossible, de répondre de façon satisfaisante à cette question si l'on s'en tient à la seule personne du Christ. Invoquera-t-on la connaissance du péché et de sa malice véritable? Mais il la posséda depuis le premier moment de sa conception, et il continue à l'avoir maintenant encore à la droite du Père. Maintenant, comme alors, comme toujours, il abomine le mal, il le déteste de toute la haine que Dieu lui porte; nous ne pouvons dire cependant que cette vue, dont la vision béatifique est la seule source, le fasse souffrir. En face d'elle d'ailleurs, il avait à Gethsémani la réconfortante certitude de plaire à Dieu et de lui rendre toute la gloire qu'il attendait. Alors? La connaissance de sa passion et de sa mort? Elle aussi, il l'avait eue depuis son entrée en ce monde; il y avait fait allusion dès le début de sa prédication (1); et dès le début aussi il connaissait le traître (2). La perspective de cette mort toute proche? Il semble bien qu'on en doive venir là, comme à l'unique explication, puisque toutes les autres données du problème demeurant identiques, seule l'heure des ténèbres s'est approchée. Mais alors on se heurte aux difficultés exposées plus haut.

Mais Jésus ne fut pas seulement quelqu'un de notre race, un homme semblable à ses frères, un individu isolé dans la grande foule, sans autres contacts que ceux que le

(1) Joann., III, 14.
(2) Joann., VI, 65.

temps de son passage et le lieu de sa demeure au milieu de nous ont pu établir. Il s'est solidarisé avec nous; il a voulu se faire notre Sauveur, l'Agneau qui portât les péchés du monde. Ne serait-ce point en ce sens qu'il faudrait diriger les recherches pour aboutir et trouver l'explication de son agonie? Saint Thomas ne l'avait-il pas suggéré déjà dans le passage cité plus haut, où, donnant les raisons des souffrances du Christ, il dit, — et nous citons cette fois son texte complet — : « Primo quidem omnia peccata humani generis pro quibus satisfaciebat patiendo; unde ea quasi sibi adscribit dicens in Psal. 21 : Verba delictorum meorum. » Cette solidarité qu'il a contractée avec nous, pécheurs, va pouvoir rendre compte de ses angoisses et de ses tortures. Chargé des péchés du monde, bien qu'il soit lui-même personnellement innocent, il ne peut secouer ce joug ni demeurer indifférent et étranger aux insultes qui de la terre montent vers Dieu avec une audace sacrilège, et à la réprobation divine, lourde de justice et de vengeance qui du ciel pèse sur tous les pécheurs. Jésus voit la malice du blasphème dans toute sa réalité terrible, et le mal immense qu'est pour l'homme le « Nescio vos » de Dieu. Il sait qu'il est venu pour expier au nom de l'humanité, que d'une certaine façon la justice divine doit l'atteindre, lui, puisqu'il a accepté de se faire caution pour ses frères, de payer en leur nom, d'apaiser le Père à leur place par ses propres souffrances et sa mort. Il voit dans l'épouvantable précision des détails, toute la dette qu'il a assumée; rien ne lui échappe du nombre, de la nature, de la malice des péchés des hommes; et il ne peut perdre de vue que le moindre d'entre eux mérite, à juste titre, tout le courroux divin. Le fardeau qu'il a accepté de voir peser sur ses épaules, se fait donc sentir à lui avec son accablante pesanteur qui le courbe malgré lui vers le sol; et le bois qui bientôt va peser sur son épaule meurtrie ne

sera qu'une faible image de cet horrible faix que constituent toutes les ignominies, les fanges du genre humain. Nous touchons là cette fois à la véritable explication de l'agonie?

Non; à moins que, dépassant les concepts trop superficiels et les notions trop sommaires, nous nous lancions à plein dans le mystère et que nous mettions précisément ici ce qui constitue, à notre avis, le point central de la Rédemption. Quand on parle de la solidarité du Christ et de la race humaine, quand on répète sans trop le commenter d'ailleurs, le « propter nos, homines, et propter nostram salutem » que le Credo impose à notre foi, qu'entend-on bien exactement? et comment conçoit-on les rapports du Rédempteur et des rachetés, du Christ Jésus et de tous ses frères les hommes? On voit tout d'abord en lui la cause efficiente et méritoire de notre salut, Celui dont la démarche sanglante fut indispensable pour que nous pussions rentrer en grâce avec Dieu. Jésus est par rapport à tous le Sauveur, parce que c'est lui qui nous a rendu la vie surnaturelle que le péché d'Adam nous avait perdue et que nulle créature n'était capable de nous rendre. Il a voulu que les mérites de son sang pussent être appliqués à tous les hommes ses frères, et il n'en a exclu aucun de sa Rédemption. — A la base de cette Rédemption, nous supposons en outre une solidarité étroite, antérieure, acceptée par le Christ d'une part, et par son Père aussi : Jésus associant notre sort au sien, ou plutôt son sort au nôtre, et cette union étant ratifiée par le Père. Les actions qu'il posera seront donc légitimement considérées comme nôtres; ses réparations deviendront nos réparations, ses hommages nos hommages. Jésus sera notre représentant, prenant à son compte nos dettes, acceptant de payer, lui qui en est capable, tout ce que nous devons et que nous sommes radicalement incapa-

bles de payer, en fait de satisfaction et de réparation; il prendra donc aux yeux de Dieu la place de l'humanité et nous bénéficierons de tout ce qu'il pourra faire de bien en notre nom. Jésus, Agneau de Dieu, accepte donc d'être chargé de crimes qu'il n'a pas commis et de subir les châtiments que méritent leurs auteurs; en grâce avec son Père, n'ayant personnellement contracté aucune dette à son égard, il accepte de solder toutes les nôtres et de se soumettre aux exigences du créancier souverain jusqu'à ce que la dernière obole en ait été payée; Jésus, innocent et pur, accepte de jouer le rôle du pécheur, de s'humilier, de réparer, de souffrir au nom et place de tous ceux qui se sont révoltés contre Dieu, et de dégager ainsi leur responsabilité; il reprend en quelque sorte à son compte la parole de David : « C'est moi qui ai péché, c'est moi qui suis coupable; mais ces brebis qu'ont-elles fait? Que ta main soit sur moi et sur la maison de mon père (1). » C'est la substitution infiniment aimante et miséricordieuse de l'innocent au coupable; substitution que le Père accepte, et qui, nous soustrayant à la vindicte divine, laisse retomber sur le seul Christ tout le poids de l'expiation et de la réparation : « Omnia peccata humani generis pro quibus satisfaciebat patiendo. » Telle est à peu près l'explication qu'on pourrait fournir de la solidarité qui englobe dans le sort du Christ le sort du genre humain.

Mais s'il en est ainsi, et si l'on ne peut ou ne veut aller plus avant, toute la difficulté persiste; et les angoisses de Jésus à Gethsémani demeurent toujours inexpliquées. Ainsi entendue, en effet, cette solidarité supprime-t-elle la distinction très réelle existant entre le Christ et chacun de nous? Évidemment non; elle joint des intérêts; elle associe des sorts différents; elle constitue même, si l'on

(1) III Reg., XXV, 17.

veut, par une sorte de fiction juridique, librement acceptée par le Christ et par Dieu son Père, une seule personne morale, avec réversibilité des actions, mérites et souffrances, des individualités qu'elle groupe. Mais Jésus demeure toujours très réellement distinct de nous; il n'a pas commis nos fautes; il n'en est pas coupable, encore qu'il en veuille bien subir les peines. Il n'est pas et ne peut être objet d'horreur pour son Père; au contraire, toujours, et il le sait, il demeure le Bien-Aimé en qui Celui-ci a mis toutes ses complaisances. Le péché lui est malgré tout quelque chose d'étranger et de surajouté, qui ne l'atteint en aucune façon, sinon par les conséquences pénales auxquelles il veut bien se soumettre. Mais cette soumission elle-même est un acte immense de charité pour ses frères, qui ne peut lui valoir de la part du Père qu'un regard plus empreint d'affectueuse tendresse. Le juste qui accepte de payer pour le pécheur, le bon qui veut bien souffrir pour le méchant, peut-il, en effet, malgré cette substitution à laquelle il consent, encourir autre chose que louanges et bénédictions? Or, ne l'oublions pas, il s'agit ici du Dieu juste, et non pas d'hommes que la colère peut égarer et qui reportent parfois, mais injustement, sur l'innocent l'indignation qu'ils éprouvaient pour le coupable. Et cet amour du Père pourra-t-il ne pas provoquer dans l'âme du Christ l'exultation et la joie la plus profonde? Même si Dieu se montre strict et implacable dans ses exigences à l'égard de la dette contractée par les hommes, Jésus sait bien que lui, personnellement, n'est point en cause; ce sont les autres, ses frères indigents et coupables dont il porte le fardeau, qui ont déplu. Mais ceux-là mêmes, il est en train de les réconcilier, et par ses souffrances de les ramener vers la maison familiale et la douce intimité voulue par Dieu. Autre raison encore de se réjouir et d'exulter : le péché se détruit, le règne du démon s'éteint,

le Père est glorifié. Où y a-t-il en tout cela place pour la tristesse? Le péché? Mais Jésus n'en est pas atteint; il demeure toujours le Très Pur, le Saint de Dieu, comme l'appelaient les démons eux-mêmes (1); bien plus, il l'attaque et le détruit en acceptant d'en subir les peines. Si donc la distinction demeure toujours entière entre le Christ et nous et si une fiction juridique ne change rien à la personnalité vraie et à l'âme toute pure du Christ, le péché ne peut être ni pleuré ni détesté par lui comme son mal personnel, il ne peut en avoir ni repentir ni pénitence (2). Et l'on ne voit pas alors comment, même du chef de sa solidarité avec nous, Jésus ait été plus capable de souffrir et d'endurer les tortures de l'agonie.

A moins que, — mais ici nous entrerions dans un mystère beaucoup plus haut —, cette solidarité fût autre chose que ne le laissent entendre ordinairement les termes trop communs, trop usés si l'on peut dire, de la doctrine courante : que entre le Christ et l'humanité se trouvât exister une union indicible, unique, qui fasse de lui non pas un délégué des pécheurs mais le pécheur, ou pour prendre le mot de saint Paul, le péché; non pas le représentant de l'humanité coupable, mais l'humanité coupable, parce qu'il est, en un sens dont toute la réalité est impossible à saisir, le chef de cette humanité déchue qu'il doit ramener au ciel. Et ceci, non plus par une simple considération juridique qui, sans rien modifier au fond même de l'être, traite des êtres différents comme s'ils n'en faisaient qu'un; mais par une réalité mystérieuse qui, se trouvant en quelque sorte intermédiaire entre l'unité physique et l'unité purement morale, serait par le fait même le fondement indiscutable de cette considéra-

(1) Marc, I, 24.
(2) S. Thom., *Summa theol.*, III^a P., q. 84, a. 7, ad 4.

tion morale et de ce traitement juridique. Si Jésus et l'humanité à sauver se trouvaient ainsi joints, de façon à constituer une seule entité, disons par exemple une seule personne mystique, quel sens épouvantable prendrait pour Notre-Seigneur la considération du péché en général, et des péchés de l'humanité!

Comme on l'a dit déjà, il en a dans son intelligence créée une connaissance d'une exactitude absolue et d'une évidente clarté, par la lumière béatifique qui le lui fait voir tel qu'il est. Ce péché, il l'a en horreur absolue, puisqu'il prétend être la négation de Dieu, Amour infini et Sainteté même, et qu'il fait l'objet de la réprobation divine. Mais, chose affreuse pour ce Fils aimant et uniquement voué aux intérêts de son Père, et uniquement désireux de travailler à sa gloire, voici que ce péché l'atteint lui-même, dans cette mesure précisément où il se trouve uni et pour ainsi dire identifié avec l'humanité. Il est sien, non par une imputation tout extérieure qui ne mettrait sur lui que les conséquences ou les châtiments de la faute; ni non plus comme un acte commis par lui, évidemment (ce n'est pas un péché personnel à ce titre); mais il est sien cependant même quant à la faute. A cause de cette union mystérieuse qui confond plus que les sorts du Christ et de ses frères, qui joint leurs personnes, Jésus se trouve être chargé des péchés du monde; il se trouve donc malgré sa volonté humaine en opposition avec son Père; il se sait, lui le Pur, le Saint, atteint par la lèpre, par le mal; il se voit devenu le péché : « pour nous Dieu l'a fait péché ». Tous les péchés concrets, détaillés, épouvantables, de l'humanité sont sur lui, pèsent sur lui, et font de lui un objet de réprobation et d'horreur aux yeux du Père. L'atroce tourment que de se savoir dressé contre Dieu quand on n'aime que lui, rejeté par Dieu, et méprisé et maudit par lui, « factus pro nobis maledic-

tum », alors qu'on voudrait disparaître et s'anéantir pour que Dieu régnât un peu plus sur le monde! Épouvante indicible; répulsion profonde; dégoût, tristesse; angoisse; sueur de sang; agonie. Tous ces termes demeurent impuissants à traduire ce qu'a dû éprouver le Christ devant un tel spectacle, dans de telles conditions.

Mais, nous ne l'oublions pas, ceci n'est qu'une hypothèse. Il resterait à l'asseoir sur des preuves solides; et pour cela à entrer dans des détails techniques, et toucher à de multiples problèmes. On comprend que nous ne le fassions pas ici. Qu'il soit permis du moins, résumant toute l'argumentation esquissée dans les pages précédentes, de montrer que, loin d'être gratuite, cette hypothèse qui tâche d'approfondir et de dépasser, sans les trahir pourtant, les théories traditionnelles, en est en quelque sorte l'aboutissant logique.

Elle part d'un fait révélé. Les souffrances du Christ au jardin de Gethsémani sont en effet indiscutables. Fussions-nous même à tout jamais incapables d'en expliquer les causes, nous devrions croire, dans l'adhésion totale de notre intelligence et de notre cœur, que Jésus fut, avant même que les souffrances physiques l'approchassent, torturé dans son âme d'une façon tellement violente qu'il entra dès lors en agonie, et que son âme fut près de s'arracher à son corps.

Ce fait des souffrances du Christ eut une cause suffisante. Où la trouvons-nous? Dans la seule proximité de sa Passion sanglante? Non; il semble que cette explication unique soit indigne de lui. Or, c'est à cela qu'il faudrait réduire tout le problème de sa détresse du Jeudi-Saint s'il n'y avait entre lui et nous que cette solidarité qu'on professe généralement et qui ne met aucune entité réelle, aucun lien profond, entre l'Agneau de Dieu expiant

pour nous et les hommes pécheurs. Si le témoignage de sa conscience ne donne au Christ que la certitude d'être aimé du Père, et de faire en tout et exclusivement ce qui lui plaît, il ne semble pas que la vue des péchés du monde, pour lesquels il offre sa vie, ait pu lui causer douleur ou souffrance, pas plus qu'elle n'a pu exciter en lui contrition ou repentance.

Mais si dans la complexité de son être vient s'insérer d'une façon mystérieuse notre race humaine, si nous sommes inféodés à lui, si nous faisons corps avec lui, si déjà à l'humanité entière peut s'appliquer la parole de saint Paul touchant le corps mystique : « nutrit et fovet eam... quia membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus », le Christ voit alors en lui toute cette partie pécheresse, souillée, gangrenée, qui est sienne réellement, et c'est sur lui qu'il sent peser la malédiction paternelle; « omnia peccata humani generis pro quibus satisfaciebat patiendo ; unde ea quasi sibi adscribit dicens : Verba delictorum *meorum*. » L'agonie dans ces conditions se comprend, et le miracle réside dans le fait que le Christ ait pu résister à pareilles visions. La descente de l'ange « confortans eum », l'action toute-puissante de la divinité s'exerçant aussi pour maintenir dans l'âme du Christ ses capacités de souffrance sans le faire mourir immédiatement, expliquent qu'il ait pu passer sans défaillir par cette crise inouïe.

Devant le récit de cette détresse du Christ, la piété chrétienne déjà s'arrêtait interdite et pleine d'une immense compassion pour le Sauveur. Mais le mystère de l'agonie nous invite, semble-t-il, à pousser plus avant; et, en sondant ses causes, à parvenir jusqu'à l'indicible union que Jésus a voulu contracter avec toute notre race humaine : récapitulation merveilleuse de l'humanité jadis

toute pure, maintenant pécheresse, demain glorifiée à nouveau en Celui qui en est le Premier-Né. N'est-ce pas là que se devrait placer le nœud du mystère de la Rédemption? Bornons-nous à poser ici la question et à souligner simplement comment, s'il en était ainsi, le trop grand amour de notre Dieu ressortirait plus vif encore des scènes de Gethsémani et du Calvaire. « Vere dolores nostros ipse tulit, et languores nostros ipse portavit; cujus livore sanati sumus. »

Lille.

P. Glorieux.

Les Bienfaits du Jubilé pour la vie spirituelle

I. — Les multiples jubilés

En la solennité des Rois, en cette Épiphanie si chère à l'Église Orientale et si populaire dans l'Église Latine, le Souverain Pontife Pie XI a fait au monde entier un présent plus que royal, vraiment divin, puisqu'il doit verser avec effusion sur les âmes les richesses de la miséricorde de Dieu, c'est-à-dire le jubilé extraordinaire de 1929.

La constitution apostolique du 6 janvier l'appelle *extra ordinem,* pour le distinguer du jubilé normal de l'année sainte. Les papes, depuis une haute antiquité, avaient coutume d'octroyer de très grandes faveurs spirituelles pour les centenaires qui rappellent l'infini bienfait accordé au genre humain, l'Incarnation du Fils de Dieu pour notre rédemption.

Boniface VIII, invoquant ces précédents, instituait le premier jubilé, en 1300, et il ordonnait qu'un semblable jubilé serait célébré tous les cent ans, au début de chaque siècle. Mais ses successeurs voulurent élargir le don divin ; et déjà Clément VI, en 1343, permit que le jubilé eût lieu tous les cinquante ans, à partir de 1350. Au siècle suivant, Paul II établit que le jubilé se ferait tous les vingt-cinq ans, à partir de 1475. Telle est la législation qui persiste encore de nos jours.

Ainsi l'*année sainte* est celle qui marque chaque siècle et chaque quart de siècle, en souvenir de l'Incarnation, la suprême miséricorde de Dieu.

Peu à peu d'autres jubilés furent accordés pour des circonstances spéciales, tel l'avènement d'un Pape au souverain pontificat, et son jubilé sacerdotal, ou épiscopal, comme on le vit pour Léon XIII; ou bien pour un pays; ou enfin pour une date insigne, comme le jubilé du Puy, lorsque l'Annonciation de la sainte Vierge tombe le vendredi saint, et le jubilé de Lyon, lorsque la fête de saint Jean-Baptiste tombe le jour même du Saint-Sacrement.

Ces derniers ne sont que des jubilés particuliers, les premiers sont universels.

Le jubilé de cette année est appelé universel extraordinaire. Tandis que le jubilé de l'année sainte est d'abord pour Rome et n'est communiqué au reste du monde que l'année suivante, le jubilé actuel peut se gagner en même temps à Rome et dans tout l'univers; tandis que le jubilé de l'année sainte suspend la plupart des autres indulgences, afin d'obliger les fidèles à profiter de la grande faveur, celui-ci les laisse toutes subsister et en ajoute même de nouvelles, par exemple, sept ans et sept quarantaines pour la visite au Saint-Sacrement et indulgence plénière aux personnes qui font cette visite chaque jour de la semaine.

Mais tous les jubilés ont le caractère commun d'être un immense bienfait pour la vie spirituelle, puisque leur notion même évoque le réveil de l'esprit de foi et le progrès dans la sainteté, *ad vitam sanctius instituendam*, comme dit le document pontifical. La fin pour laquelle est concédé le jubilé, c'est de renouveler dans la vie spirituelle les fidèles, les prêtres, la société tout entière; les conditions du jubilé obligent à répéter, à multiplier les actes essentiels de la vie spirituelle; les fruits du jubilé

sont les biens les plus précieux de la vie spirituelle.

Ce sera faire œuvre utile aux lecteurs de cette revue que d'exposer nettement chacun de ces points fondamentaux.

II. — La fin pour laquelle est accordé le jubilé

La constitution apostolique du 6 janvier 1929 rappelle les enseignements de Léon XIII, lorsqu'il annonçait le jubilé extraordinaire de 1888.

Elle avertit qu'il s'agit de corriger, de purifier les mœurs, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique, de donner à la foi plus de fermeté et plus de vigueur, d'exciter les ardeurs de la piété. Si le goût de la prière s'enflamme dans le peuple chrétien, ce sera pour le chef de l'Église un secours efficace au milieu des difficultés de notre époque. Tous ceux qui ont vraiment à cœur l'affaire de leur salut, selon les recommandations de Léon XIII, profiteront du jubilé pour se recueillir, pour relever leur front à la terre attaché, porter en haut leurs pensées. L'avantage n'en sera pas pour eux seuls, mais pour toute la république chrétienne; parce que plus les individus avancent dans leur perfection spirituelle, plus la vie de la société en retire de bénéfice pour le progrès des mœurs et de la vertu.

Voilà, en substance, le programme que cette revue ne cesse, sous une forme ou sous une autre, de développer à ses lecteurs, et qui est, en définitive, l'idéal évangélique. Il est aussi magnifique et grandiose que pratique et chargé d'espérances joyeuses : dilater la foi et ramener les mœurs à la règle tracée par Notre-Seigneur (1).

(1) « Ut laeta fidei incrementa in populo foveantur moresque ad evangelicam legem rite componantur. » (Constit. Pii P. XI, 6 januarii 1929.)

Mais cette fois Pie XI adresse aux prêtres des exhortations particulières et plus pressantes : puisqu'il célèbre le cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale, il engage tous ceux qui sont revêtus de la même puissance d'élever leur vie au niveau de l'ordre qui leur a imprimé l'éternel caractère du Christ, de conformer leur conduite à leur dignité, en un mot, d'avancer chaque jour dans la sainteté de leur état, *religiosius in dies sanctiusque conforment.*

Ce renouvellement de la vie spirituelle chez les individus et dans la société humaine s'achèvera enfin dans le règne béni de Notre-Seigneur. Tandis que Pie X avait eu pour devise ce règne du Christ comme moyen de restauration universelle, *instaurare omnia in Christo*, et que Benoît XV, durant les calamités de la grande guerre, cherchait avant tout la paix du Christ, Pie XI unit les deux devises pour en composer la sienne : la paix du Christ dans le règne du Christ.

Tel est le but suprême que vise le Pape : la paix complète et le règne parfait du Sauveur, *pacis Christi absolutam perfectamque in Regno Christi instaurationem.* C'est donc pour une triple fin qu'est accordé le présent jubilé :

1° Pour le développement et la dilatation de la foi, ce qui doit exciter aussi dans les âmes pieuses l'amour de la vérité révélée, le goût de ce surnaturel qui est inséparable de la foi, le zèle de l'apostolat pour communiquer au monde ce don précieux et inénarrable dont Jésus-Christ est l'auteur et le consommateur.

2° Pour la réforme des mœurs, afin que les institutions, les usages, la conduite, la vie quotidienne, soient selon les règles de l'Évangile.

3° Tout spécialement pour la sanctification du clergé, afin que le prêtre, qui a reçu par l'ordination le caractère du Christ, pour ainsi dire sa physionomie, ses traits, sa

figure (1), devienne et reste digne des divins mystères, dont il est le dispensateur, digne du Saint des saints, dont il est l'organe et l'instrument.

Encore une fois, tout cela est bien le résumé et l'idéal de la véritable vie spirituelle.

III — Les conditions du jubilé

Elles nous obligent à renouveler et à multiplier les actes principaux de la vie spirituelle, surtout ceux auxquels est attachée une plus grande valeur *satisfactoire*, c'est-à-dire la prière, le jeûne, l'aumône (2). Satisfaire pour nos fautes auprès de Dieu, c'est nous *priver* de ce qui est à nous, pour le donner au souverain Seigneur. Or il est trois biens universels, auxquels tient tant l'humanité : les richesses *extérieures*, et nous consentons à nous en dépouiller par l'*aumône*; les satisfactions du *corps*. et nous les immolons par le *jeûne*; les biens de l'*âme*, et ceux-ci nous n'avons pas à les retrancher de nous, mais à les soumettre à Dieu par la *prière*. D'autre part, ces trois actes essentiels nous prémunissent pour l'avenir, en nous mettant en garde contre les trois puissances du mal, c'est-à-dire les trois grandes concupiscences qui se partagent l'empire du monde (3) : l'*aumône*, qui nous apprend la *pauvreté*, combat la *concupiscence des yeux* et l'attachement aux biens périssables; le *jeûne*, qui protège la chasteté, doit dompter la *concupiscence de la chair*; la *prière*, qui comporte l'humilité et l'obéissance, doit terrasser l'*orgueil de la vie*.

(1) « *Per characterem ipsi Christo* configuramur. » *Supplem.*, q. 40, a. 5, ad 2.
(2) Conc. Trid., sess. XIV, can. 13. — S. Thom., *Supplem.*, q. 15, a. 3.
(3) I Joan., II, 16.

C'est bien vers ces trois œuvres que sont orientées toutes les prescriptions du jubilé :

La prière prend la forme traditionnelle des visites aux églises. Pour le jubilé de l'année sainte, les Romains devaient visiter vingt fois les quatre basiliques : Saint-Jean de Latran, Saint-Pierre du Vatican, Sainte-Marie-Majeure, Saint-Paul-hors-les-murs, et la visite des quatre devait se faire *le même jour*, ou naturel ou liturgique; pour cette année il suffit de visiter, soit le même jour soit à des jours différents, les trois basiliques du Latran, de Saint-Pierre et de Sainte-Marie-Majeure, la visite à Saint-Paul n'étant plus obligatoire.

En dehors de Rome, deux visites, le même jour ou à des jours différents, dans trois églises ou oratoires publics, où la messe est habituellement célébrée, à désigner par l'Ordinaire. Partout où il n'y aurait pas trois sanctuaires, il suffira de faire trois visites en deux, ou six dans le même.

Ces visites sont le cadre concret de la prière, laquelle doit animer les autres œuvres et rappeler, pour ainsi dire, toute l'économie du surnaturel réalisé dans l'Église; et c'est pourquoi elle doit être faite aux intentions du Souverain Pontife, notamment pour la conversion des pécheurs, l'extirpation des hérésies et des schismes, la paix et la concorde des chefs d'État, tout ce qui peut faciliter l'exaltation, la prospérité, la liberté de l'Église catholique et de son Chef, Vicaire de Jésus-Christ.

L'esprit de prière n'aurait pas toute son efficacité s'il était séparé de la réception des sacrements; voilà pourquoi le Pape prescrit une confession en dehors de celle qui est imposée par le précepte annuel et une communion en dehors de la communion pascale.

Quant aux œuvres de mortification, deux jours de jeûne avec abstinence, en dehors des jours pour lesquels

le *Code* proclame la loi du jeûne et de l'abstinence de la chair.

Enfin chacun, selon ses moyens et sa piété, fera une aumône, de l'avis du confesseur, pour quelque œuvre pie, et le Pape recommande particulièrement l'œuvre de la propagation et de la préservation de la foi.

Les religieux peuvent être dispensés par leurs supérieurs immédiats, qui sont autorisés à commuer ces conditions en d'autres œuvres, pourvu que ce ne soient pas des œuvres déjà prescrites. Pour les congrégations laïques, la dispense sera donnée par le prêtre qui en a le gouvernement au for externe, et, en cas de besoin, chacun pourra recourir au confesseur.

Nous n'entrerons pas dans les autres détails, sur lesquels les Ordinaires pourront apporter les dernières déterminations, ou sur lesquels les confesseurs auront à dire le dernier mot, puisque la Constitution apostolique (n. v) leur accorde de dispenser en commuant les œuvres prescrites en d'autres œuvres : *confessarii poterunt dispensare, opera praescripta in aliquod aliud opus commutando.*

De cet ensemble de conditions découlent les mêmes enseignements, résumé de toute la vie spirituelle, c'est-à-dire la grande loi du sacrifice et de la pénitence, le détachement des biens terrestres, la pratique des sacrements, l'union à Dieu par l'oraison.

IV. — Les fruits du jubilé.

Il faut signaler la faveur extraordinaire que le Pape accorde aux prêtres jusqu'au 31 décembre de cette année, c'est-à-dire le *privilège personnel* en vertu duquel ils peuvent, par la célébration de la messe, appliquer chaque jour l'indulgence plénière à une âme du purgatoire.

A tous les fidèles de l'un et l'autre sexe dans le monde entier est concédée l'indulgence plénière de tous les péchés, *plenissimam peccatorum omnium indulgentiam*.

Directement, l'indulgence, même plénière, ne remet que la peine due au péché, mais, comme elle suppose la confession et requiert l'état de grâce, elle implique effectivement la rémission de tous les péchés.

Le Pape avait exposé plus complètement cette économie merveilleuse dans l'indiction du jubilé de 1925. Voici le passage essentiel, dans lequel ascètes et théologiens trouveront grand profit : « Tous ceux qui, vraiment repentants, accomplissent les salutaires prescriptions du Saint-Siège, durant le grand jubilé, réparent entièrement et reçoivent la somme des dons et des mérites qu'ils avaient perdue par le péché; échappent au cruel esclavage de Satan et reprennent la *liberté dont le Christ nous a rendus libres;* et, en vertu des mérites surabondants du Christ Jésus, de la B. Vierge Marie et de tous les saints, restent affranchis pleinement de toutes les peines qu'ils auraient dû payer pour leurs fautes (1). »

Ces fruits, communs à tous les jubilés, universels ou particuliers, comportent quatre points, que nous allons exposer successivement :

1° *La reviviscence de la grâce et des mérites perdus par le péché.* Le concile de Trente l'avait affirmée équivalemment, mais, pour ainsi dire, en passant, sans y insister : « Aux hommes justifiés, soit qu'ils aient conservé la grâce perpétuellement, soit qu'ils aient *recouvré la grâce perdue*, il faut proposer les paroles de l'Apôtre : *Dieu n'est pas injuste, au point d'oublier vos œuvres* (2). »

Ainsi, selon le concile, la grâce perdue est recouvrée.

(1) *Act. Apost. Sed.*, XVI, 210.
(2) *Conc. Trid.*, sess. VI, cap. 15.

Or, elle ne serait pas véritablement recouvrée, elle ne revivrait pas au sens complet, si elle ne faisait revivre avec elle ces mérites qui furent sa propriété, ces œuvres que le juste Juge ne saurait oublier. Donc, il faut conclure à la reviviscence des mérites, comme à celle de la grâce et des dons.

Si cet enseignement était bien certain, il lui manquait encore une déclaration explicite du Magistère infaillible. Nous l'avons désormais, et, quoique le Pape n'entende pas définir, il présente cette doctrine avec tant de fermeté qu'il y aurait témérité grave à s'en écarter ou à la révoquer en doute. Voilà une *précision* définitive, qui est un vrai service rendu à la théologie.

Dieu, assurément, n'était pas tenu de nous rendre ce que nous avions perdu volontairement ; il lui a plu cependant d'accepter encore ces actes avec la valeur qu'ils eurent au premier jour. Il détruit et abolit nos péchés, totalement, par la grâce de la justification ; quant à nos bonnes œuvres, elles ne sont pas anéanties : les effets, seulement, en sont suspendus, et, quand l'obstacle aura été enlevé, ils reviendront, comme l'eau retardée par un barrage coule ensuite à flots pressés. La raison profonde est condensée dans ces quelques mots de saint Thomas : « Dieu *acceptera* toujours ces œuvres comme elles furent faites jadis, *et semper Deus illa opera prout facta fuerant acceptabit* (1). »

Sans entrer dans les discussions théologiques sur le *degré* selon lequel revivent les mérites, le document pontifical assure que, si toutes les conditions prescrites sont réalisées, la somme peut être recouvrée dans son intégrité, EX INTEGRO *reparant*.

2° *La délivrance de l'esclavage de Satan.* Du fait que le

(1) S. THOM., III^a P., q. 89, a. 5.

jubilé nous applique les fruits de la Passion, il détruit pour nous cet esclavage que la Passion a brisé dans son principe. Qu'il nous soit permis de citer, à ce propos, un magnifique passage du P. Monsabré : « Le Christ a dissipé les ombres de la mort au milieu desquelles le genre humain était assis ; il a renversé les autels où, sous mille noms et mille figures, Satan était adoré par le monde païen ; il a imposé silence à ses oracles menteurs ; il a armé l'homme régénéré contre ses tentations et ses prestiges... Il est très vrai que, depuis les temps les plus reculés, Satan a établi son empire sur les infortunés peuples de l'Extrême-Orient, mais il est très vrai aussi qu'il n'a pu devenir maître que par le lâche et monstrueux acquiescement de ceux qu'il a vaincus (1). »

Avec les grâces que nous ménage le jubilé, nous avons un remède et des armes pour rester invulnérables contre les attaques du Fort armé (2).

3° *L'exemption de toutes les peines dues pour le péché.* Au début, l'indulgence consistait spécialement dans la mitigation de la peine *canonique* : l'Église prenait dans les satisfactions des martyrs, unies à celles de Notre-Seigneur, pour remettre *devant Dieu* la peine qu'ils auraient dû subir d'après les saints canons. Quand l'Église a concédé l'indulgence plénière, elle a voulu en faire le paiement complet qui solderait toute la dette *devant la justice divine*, comme l'explique Léon X condamnant les propositions de Luther (3), et le Code de droit canonique (4).

Le jubilé est l'indulgence tout à fait plénière, l'amnistie

(1) P. Monsabré, *L'empire du diable*, Revue Thomiste, 1894, p. 292 ss.
(2) Cf. notre livre : *Le Mystère de la Rédemption*, p. 189-208.
(3) Denzinger, 759.
(4) Le Code définit l'indulgence : « la rémission *devant Dieu* de la peine temporelle due pour les péchés déjà remis quant à la coulpe. » Can. 911.

vraiment générale, l'extinction totale de la dette, non seulement au point de vue légal, mais encore devant Dieu, avec une série de privilèges pour l'absolution des censures et des cas réservés.

Il importe donc souverainement, pour la vie spirituelle, de profiter de ces jours, qui sont vraiment les jours du salut, d'écarter tous les obstacles, de se rappeler que l'amnistie ne sera générale que si nos dispositions intérieures sont au niveau du bienfait divin.

4° *A cause des mérites surabondants de Notre-Seigneur, de la B. Vierge Marie et des saints.*

La notion du jubilé ne va pas sans la doctrine catholique du *trésor* spirituel et de la *communion* des saints. Le trésor est l'ensemble des richesses surnaturelles qui sont constituées par les satisfactions inépuisables de Notre-Seigneur, de son auguste Mère et des saints, depuis le premier jusqu'au dernier des élus, ainsi que l'enseignent Clément VI, Léon X et Pie VI (1).

D'autre part, l'Église étant un corps mystique dont les membres ont une vie commune sous le même Chef, le Christ Jésus, on conçoit qu'ils aient aussi des opérations communes, des biens communs, et qu'ils s'aident mutuellement. Ces ressources spirituelles pourront servir à tous les membres, pourvu qu'elles soient distribuées par celui qui préside au gouvernement de cet organisme, le Vicaire de Jésus-Christ. Le Pape peut donc, en appliquant ces valeurs célestes, offrir la somme qui paiera la dette devant Dieu : paiement *total* et pour *tous* ceux qui apportent les dispositions requises, puisque le trésor est inépuisable, infini...

Voilà comment, en nous associant à la joie du Père commun, en célébrant cet anniversaire qui est pour tous

(1) DENZINGER, 552, 757, 1141.

les fidèles la fête de famille et la fête du cœur, nous réaliserons aussi, pour notre vie personnelle, sa magnifique devise : « La paix du Christ dans le règne du Christ. »

Rome, Angelico.

Fr. Édouard Hugon, O. P.

On vient de lire le dernier article que le P. Hugon ait sans doute écrit. Au moment de mettre sous presse, nous apprenons, avec une profonde douleur, la mort inattendue de ce maître vénéré. Il n'avait que 61 ans. Sa carrière a été extrêmement féconde. Philosophe et théologien, il a publié de nombreux ouvrages remarquables par la lucidité de l'exposition, une impeccable sûreté doctrinale, et par la piété. C'était vraiment le *théologien*. Esprit complet, en possession de toutes les sciences sacrées. Professeur au Collège Angélique, il occupait à Rome une place de premier plan : conseiller du Souverain Pontife, il collaborait aux travaux préparatoires à la reprise du Concile du Vatican; consulteur de plusieurs Congrégations, il exerçait une influence discrète et profonde. Ceux qui l'ont connu n'oublieront pas sa bonté inépuisable, sa serviabilité, sa simplicicité et son optimisme. Sa caractéristique était la bonté. Dieu lui a donné la grâce d'une mort très sainte.

N. D. L. R.

Notes de Direction

La Grâce Sacramentelle du Sacrement de Pénitence

L'effet propre de tout sacrement est la production de la grâce sanctifiante, donnée, rendue, ou accrue, suivant les cas. Dans le sacrement de pénitence, la grâce habituelle est restituée à l'âme qui l'a perdue par le péché mortel, et qui se met, par un repentir sincère et par la confession, dans les dispositions nécessaires pour la recouvrer.

Ce n'est pas à ce point de vue que nous considérons ici le sacrement; nous l'étudions comme moyen de perfection recommandé par l'Église, mais ce que nous allons dire peut s'appliquer, *a fortiori*, au premier cas.

Qu'est-ce que la grâce sacramentelle? Disons d'abord ce qu'elle n'est pas. Elle n'est pas une entité, un « habitus », se distinguant réellement de la grâce des vertus et des dons ou grâce habituelle. Elle n'est pas non plus un simple secours transitoire comme la grâce actuelle. Elle est, dit Billuart, que nous suivons ici, et qui est d'accord avec Jean de Saint-Thomas, Contenson et d'autres thomistes, elle est « un nouveau mode intrinsèque de perfection, une vigueur spéciale ajoutée à la grâce commune, et comportant une ordination, une exigence et un droit à un secours actuel à recevoir à son heure ».

Elle ne diffère donc pas substantiellement de la grâce ordinaire dans les effets qu'elle produit : elle en est une modalité nouvelle, dont l'effet propre dans l'âme se réalise « comme d'office », c'est-à-dire en vertu de la vigueur spéciale qui découle de l'état où le sacrement met l'âme.

Dans la Pénitence, par exemple, la grâce sacramentelle guérit, ou sanctifie davantage, l'âme qui reçoit le sacrement : en cela elle n'est pas distincte de la grâce proprement dite, elle agit comme elle. Où est la différence qui la caractérise? Voici la réponse de saint Thomas (III[a] P., q. 62, a. 2) : « Comme les vertus et les dons ajoutent à la grâce sanctifiante une perfection relative aux actes de chaque puissance, ainsi la grâce sacramentelle ajoute à la grâce ordinaire, ainsi qu'aux vertus et aux dons, un secours divin qui nous aide à obtenir la fin du sacrement. »

Autrement dit, la grâce habituelle sanctifie notre âme en elle-même; les vertus et les dons perfectionnent chacune de ses puissances pour que leurs actes soient surnaturels; la grâce sacramentelle assure une vigueur spéciale, intrinsèque, permanente, non transitoire, qui joue en nous le rôle d'une disposition connaturelle à recevoir, *en son temps*, le secours actuel qui confirmera en nous l'effet principal du sacrement.

Appliquons cette définition au sacrement de pénitence.

La matière de la confession, ce sont les péchés avoués et regrettés; l'absolution les efface, et augmente la grâce sanctifiante en l'âme coupable seulement de fautes vénielles; en même temps les vertus et les dons reçoivent une efficacité accrue pour faire produire à nos facultés des actes plus saints, et avec plus d'aisance. Mais si nos fautes sont détruites, nos tendances mauvaises subsistent, comme après le baptême le foyer du péché. A un moment donné, l'assaut de telle ou telle tentation se reproduira. Serons-nous alors aussi faibles qu'avant, et retomberons-

nous dans notre défaut aussi facilement? Ce ne doit pas être, parce que nous avons plus de grâce, et aussi parce que nous sommes, par la grâce sacramentelle, revêtus d'une vigueur spéciale qui postule, qui exige comme y ayant un droit gratuitement donné, mais réel, un secours actuel d'en haut pour nous aider, dans ce cas particulier, à lutter victorieusement contre le défaut cause des péchés par nous accusés.

Mais alors notre devoir est de correspondre à ce secours, de mettre en jeu cette vigueur. Remarquons qu'elle nous est connaturelle; le sacrement l'a disposée en nous pour que nous en ayons l'usage suffisamment aisé sous la motion du secours divin; elle établit entre notre âme et la grâce actuelle une sorte de proportion, qui fait que la seconde peut être reçue et produire son fruit sans autre disposition extraordinaire.

Mais comment mettre en jeu cette vigueur spéciale, qui a droit au secours d'en haut dans la lutte? C'est toute la question qui est posée ici, mais avant d'y répondre, il faut en poser une autre :

Pourquoi vous confessez-vous?

Pour que vos péchés soient effacés? — C'est très bien, mais insuffisant.

Pour apaiser votre conscience, pour être tranquille? — Désir quelque peu égoïste, et qui manque d'élévation.

Pour communier? — C'est parfait, mais nullement nécessaire si vous êtes en état de grâce, quoique recommandable.

Pour gagner des Indulgences? — Sentiment élevé, louable, mais encore insuffisant.

Parce que vous en avez l'habitude? — Habitude excellente, mais de grâce, montez.

En supposant ces réponses, qui sont loin d'être hypothétiques, je m'abstiens de tout commentaire satirique,

encore que certaines y prêtent largement. Je me contente de faire observer que les prêtres, surtout dans les grandes villes, sont peu nombreux et très occupés, et qu'il n'est que délicat de ne pas leur imposer la solution de vains scrupules dans le but unique d'être tranquille, pour un temps généralement très court du reste, ou de satisfaire une habitude que l'on a fini par vider de l'esprit surnaturel qui doit l'animer.

Je mets à part ici une réponse qui est plus élevée et plus respectable que les précédentes : — Je me confesse pour communier avec une conscience plus pure.

Bien des confesseurs engagent leurs pénitents à en agir ainsi, et ils ont raison, surtout dans les premiers temps d'une conversion au bien ou au mieux, ou dans le cas d'épreuves et de tentations qui troublent l'âme, ou encore avec les enfants légers. Mais il faut veiller qu'il ne se glisse pas en cette manière de faire une pointe de jansénisme, et pour l'éviter, quatre points sont à retenir :

1° La communion efface par elle-même tous les péchés véniels auxquels l'âme n'a pas d'attachement.

2° La communion est un droit, que seul nous retire le péché mortel. (Je ne parle ici que des dispositions morales.)

3° En cas de doute, il faut se confesser si le doute est positif, c'est-à-dire fondé sur des raisons graves; ce n'est pas nécessaire s'il est négatif, fondé sur des raisons légères.

4° Enfin, le péché est dans la volonté, et uniquement dans la volonté consentante; il ne peut être en rien qui soit en dehors de la volonté.

Et maintenant, quel est donc l'esprit surnaturel qui doit animer le pénitent? En d'autres termes, pourquoi faut-il se confesser?

Pour devenir plus saint.

Or pour cela, trois choses sont nécessaires, qui constituent toute votre coopération à la grâce du sacrement de pénitence : pleurer vos péchés, en détruire les racines, vous préserver des rechutes.

Mon frère, ma sœur, mon enfant qui lisez ces lignes, méditez-les attentivement, et vous comprendrez pourquoi tant de centaines de confessions vous laissent si peu avancé dans la voie de la sainteté. Vous vous confessez, vous emportez la grâce divine en jouissant de quoi ? d'une paix plus ou moins égoïste, sans songer que vous venez de recevoir un trésor qu'il vous appartient de faire valoir par une contrition sincère, par un peu d'ascétisme consistant surtout dans la pratique des vertus opposées à vos défauts, par une vigilance soutenue par la pénitence.

Là en effet est le triple moyen de correspondre à la grâce sacramentelle de la Pénitence :

1° La contrition :

Sa difficulté consiste en ceci, que l'on accuse seulement des fautes sans gravité, et dans lesquelles on retombe habituellement. — Sans gravité ? C'est à savoir et demande réflexion.

Mais soit. Il reste trois motifs de contrition : le nombre de vos péchés, leur fréquence, la facilité avec laquelle vous y retombez sans effort de résistance, comme par une habitude subie sans lutte suffisante. De plus, dans l'examen qui précède la confession, il est bien rare qu'au milieu de ces fautes vénielles, il ne s'en trouve pas une, médisance, jugement, critique, aigreur, impatience ou colère, qui ne pointe comme plus caractérisée, plus volontaire, partant plus grave, symptôme d'un défaut qui va en croissant, et qu'il faut déplorer de n'avoir pas surveillé davantage.

Et puis, réunissez, comme en un faisceau tous vos péchés passés auxquels s'ajoutent les plus récents, et pleurez tant

de négligences, d'omissions, de lacunes, d'insuffisances et de fautes positives, qui peu à peu déforment votre nature et font de votre vie une pitoyable chose devant Dieu.

2° La pratique de la vertu :

La meilleure manière de détruire nos défauts, la plus efficace, est de leur opposer la pratique de la vertu contraire. Mais il faut et le vouloir et le faire. La force nous en est donnée par la grâce du sacrement pour que nous en usions, et c'est notre négligence sur ce point qui empêche notre progrès spirituel. Si vous êtes porté à l'impatience, si vous avez un caractère trop vif, appliquez-vous non seulement à réprimer votre vivacité naturelle, mais à agir avec douceur, et faites porter sur ce point votre examen quotidien. Le résultat normal d'une confession où l'on a accusé des fautes sincèrement regrettées, doit être de substituer quelques actes bons à des actes défectueux; s'il n'en est pas ainsi, c'est qu'on laisse improductive la force de la grâce sacramentelle, force conférée pour le bien; c'est qu'on laisse passer beaucoup d'occasions de faire mieux; c'est qu'on n'aime pas assez la vertu, et cependant, si on déteste vraiment ses défauts, il est impossible de ne pas aimer les vertus qui s'y opposent.

3° La pénitence qui veille :

La confession finie, le prêtre impose une pénitence, qui est obligatoire; elle est généralement très bénigne, et il n'est pas mauvais d'y ajouter quelque prière ou pratique pieuse. Mais précisément parce qu'elle n'est pas proportionnée, matériellement, à la gravité ou au nombre de nos fautes, il faut qu'elle soit accomplie dans un esprit qui ne tombe pas avec elle, mais qui se continue, esprit de pénitence et de vigilance. La confession et la contrition sont des actes de la vertu de pénitence, mais celle-ci doit subsister au cœur du chrétien, et le préserver de retomber,

du moins aussi aisément et aussi fréquemment, dans les péchés déclarés au saint tribunal. Voici, entre autres armes à sa disposition, un moyen de répression assez efficace; parmi vos fautes habituelles, une s'avère plus volontaire, plus grave par son objet ou sa malice : qu'elle devienne l'occasion de reproches plus sévères que vous vous adresserez, d'une vigilance désormais plus stricte, et d'une accusation à part à votre prochaine confession. Ou encore, votre journée a été médiocre, vous êtes tombé fréquemment, et sans résistance, dans tel ou tel péché, par exemple l'impatience, au point que tout le jour vous apparaît comme marqué du signe de la mauvaise humeur : humiliez-vous, reprenez-vous, et dans votre confession, signalez en particulier cette journée où votre défaut a eu libre carrière.

Vous trouverez alors, dans la force que vous a conférée la grâce sacramentelle, le plus efficace moyen de redressement, parce qu'elle est le titre spécial auquel Dieu accorde son aide à ceux qui reçoivent le sacrement de pénitence, et qui veulent s'en servir pour croître dans la perfection chrétienne.

On tirera de ces réflexions la conclusion que voici. On ne perd le bénéfice de l'absolution que par un péché mortel; mais ce que perdent très facilement bien des âmes, pieuses cependant mais peu éclairées, c'est la grâce sacramentelle, et elles la perdent faute de la faire valoir, faute de se servir de sa perfection spéciale, et du droit qu'elle leur confère à recevoir les secours nécessaires pour tirer du sacrement tout le profit spirituel qu'il leur offre, c'est-à-dire pour pleurer leurs péchés, pour les détruire, pour se préserver d'y retomber.

Remarquez encore qu'en perdant si vite et si facilement la grâce sacramentelle, on s'expose à se présenter de nouveau, quinze jours ou trois semaines après une confession,

au tribunal de la pénitence, dans des dispositions, suffisantes certes pour recevoir dignement le sacrement, mais non pour lui faire produire tout son fruit de perfection. Et c'est ce qui explique que tant de confessions amènent un progrès si lent.

En terminant, je demande aux parents chrétiens et aux confesseurs d'attirer de bonne heure l'attention des enfants sur cette force spéciale que leur laisse le sacrement de pénitence, et sur l'utilité de s'en servir.

Juvisy.

Fr. A. de Boissieu, O. P.

La Prééminence de saint Joseph sur tout autre saint

« *Qui minor est inter vos, hic major est* : Celui d'entre vous qui est le petit, c'est celui-là qui est le plus grand. »

(Luc., IX, 48.)

La doctrine selon laquelle saint Joseph, après Marie, a été et est toujours plus uni à Notre-Seigneur que tout autre saint tend à devenir de plus en plus une doctrine communément reçue dans l'Église. Elle ne craint pas de déclarer l'humble charpentier supérieur *en grâce* et *en béatitude* aux Patriarches, à Moïse, le plus grand des prophètes, à saint Jean-Baptiste, et aussi aux Apôtres, à saint Pierre, à saint Jean, à saint Paul, à plus forte raison supérieur en sainteté aux plus grands martyrs et aux plus grands docteurs de l'Église.

Cette doctrine a été enseignée par Gerson (1), par saint Bernardin de Sienne (2). Elle devient de plus en plus courante à partir du XVI[e] siècle : elle est admise par sainte Thé-

(1) *Sermo in nativitatem Virginis Mariae*, IV[a] *Consideratio*.
(2) *Sermo I de S. Joseph*, c. 3, Opera, Lyon, 1650, t. IV, p. 254.

rèse, par saint François de Sales, par Suarez (1), plus tard par saint Alphonse de Liguori et beaucoup d'autres (2). Enfin S. S. Léon XIII, dans l'encyclique *Quanquam pluries*, a écrit : « Certes, la dignité de Mère de Dieu est si haute qu'il ne peut être créé rien au dessus. Mais comme Joseph a été uni à la bienheureuse Vierge par le lien conjugal, il n'est pas douteux qu'il ait approché, *plus que personne*, de cette dignité suréminente par laquelle la Mère de Dieu surpasse de si haut toutes les autres créatures. L'union conjugale est en effet la plus grande de toutes ; à raison de sa nature même, elle s'accompagne de la communication réciproque des biens des deux époux. Si donc Dieu a donné à la Vierge Joseph comme époux, bien certainement il ne le lui a pas seulement donné comme soutien dans la vie, comme témoin de sa virginité, gardien de son honneur, mais il l'a fait aussi participer par le lien conjugal à l'éminente dignité qu'elle avait reçue (3). » — De ce que par cette dignité Marie « surpasse toutes les autres créatures », comme il vient d'être dit en cette Encyclique, s'ensuit-il que la prééminence de Joseph doive s'entendre non

(1) *In Summam S. Thomae*, III^{a}, q. 29, disp. 8, sect. 1.

(2) Cf. Isidore Isolani, O. P., *Summa de donis S. Joseph*, nouv. édit. du P. Berthier, Rome, 1897; — Ch. Sauvé, *Saint Joseph intime*, Paris, 1920; — Cardinal Lépicier, *Tractatus de Sancto Joseph*, Paris, s. d. (1908); — article *Saint Joseph* de M. A. Michel, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*; surtout M^{gr} Sinibaldi, *La Grandezza di San Giuseppe*, Rome, 1927, p. 36 sq.

(3) Epist. encyclica *Quamquam pluries*, 15 Aug. 1899 : « Certe matris Dei tam in excelso dignitas est, ut nihil fieri majus queat. Sed certe quia intercessit Josepho cum Virgine beatissima maritale vinculum, *ad illam praestantissimam dignitatem*, qua naturis creatis omnibus longissime Deipara antecellit, *non est dubium quin accesserit ipse, ut nemo magis.* Est enim conjugium societas necessitudoque omnium maxima, quae natura sua adjunctam habet bonorum unius cum altero communicationem. Quocirca si sponsum Virgini Deus Josephum dedit, dedit profecto *non modo vitae socium, virginitatis testem, tutorem honestatis, sed etiam excelsae dignitatis ejus* ipso conjugali foedere *participem.* »

seulement sur tous les autres saints, mais encore sur les anges? On ne saurait l'affirmer avec certitude. Contentons-nous d'exprimer la doctrine de plus en plus reçue dans l'Église en disant : De tous les saints, Joseph est le plus élevé au ciel après Jésus et Marie, il est parmi les anges et les archanges. Sa mission à l'égard de la sainte Famille a fait de lui le *Patron de l'Église universelle*, son protecteur et défenseur; à lui, en un sens, est particulièrement confiée la multitude des chrétiens dans toutes les générations qui se succèdent, comme le montrent les belles litanies qui résument ses prérogatives.

Nous voudrions rappeler ici le principe sur lequel repose cette doctrine, de plus en plus admise depuis cinq siècles, de la prééminence de saint Joseph sur tout autre saint.

Une mission divine exceptionnelle requiert une sainteté proportionnée

Le principe général par lequel la théologie, expliquant la révélation, montre quelle devait être, dès ici-bas, la plénitude de grâce créée en la sainte âme du Sauveur, quelle devait être la sainteté de Marie et aussi la foi des Apôtres, repose sur la mission divine exceptionnelle qu'ils avaient reçue, mission qui demandait une sainteté proportionnée. Il y a quelque chose de semblable pour saint Joseph.

Les œuvres de Dieu sont parfaites, surtout celles qui relèvent immédiatement et exclusivement de Lui; on ne saurait trouver en elles de désordre, de disproportion. Il en fut ainsi de l'œuvre divine dans son ensemble, au jour de la création (1). Il en est encore ainsi des grands servi-

(1) Cf. S. Thomas, I^a, q. 94, a. 3.

teurs de Dieu, exceptionnellement et immédiatement suscités par lui pour restaurer l'œuvre divine troublée par le péché. « *Creavit Deus hominem ad imaginem suam* » (Gen., I, 27). « *Proposuit... in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo* » (Ephes., I, 10).

On saisit mieux la vérité et l'importance de ce principe révélé et de soi évident, en considérant par contraste ce qui arrive trop souvent dans la direction des choses humaines. Il n'est pas rare que des incapables et des imprévoyants y occupent de très hautes fonctions, au grand détriment de ceux qu'ils gouvernent. Ce serait même à certaines heures singulièrement irritant, si l'on ne pensait que le Seigneur compense ces choses par les actes souvent héroïques de la sainteté cachée, et si l'on ne se rappelait que chacun de nous doit faire son *mea culpa* au sujet de ses négligences dans l'exercice des charges ou emplois qui nous sont confiés. Ces manquements sont si fréquents, qu'on finit par n'y plus prendre garde. Mais enfin le désordre est le désordre, l'insuffisance est l'insuffisance, et il ne saurait se trouver rien de pareil en ceux qui sont *immédiatement choisis par Dieu* lui-même, et préparés directement par lui, pour être ses ministres exceptionnels dans l'œuvre de la rédemption. Le Seigneur leur donne une sainteté proportionnée, car il opère tout avec mesure, et le désordre ou la disproportion ne sauraient se trouver dans les œuvres proprement divines, dont lui seul est l'auteur.

C'est ainsi surtout que la sainte âme de Jésus a reçu, dès le premier instant de sa création, la plénitude absolue de grâce, parce qu'elle était unie aussi intimement que possible au Verbe de Dieu, source de toute vie surnaturelle, et parce qu'elle devait nous communiquer cette vie divine par la lumière de l'Évangile, et par les mérites infinis du sacrifice de la Croix : « *De plenitudine ejus nos*

omnes accepimus... Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit » (Joan., I, 16-18). Saint Thomas voit dans ce texte de l'Évangile et en d'autres semblables non seulement la plénitude de grâce, mais la gloire ou la vision béatifique dont jouissait dès ici-bas le Sauveur, pour nous conduire, comme le Maître des maîtres, vers la vie éternelle (1).

En vertu du même principe, Marie, pour être la digne Mère de Dieu, devait être « pleine de grâce » (Luc, I, 28), préservée du péché originel, associée à toutes les souffrances et à toutes les gloires de Jésus. De par sa mission unique au monde de Mère de Dieu, elle devait *approcher plus intimement que personne le Verbe de Dieu fait chair*, dans les deux grands mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. *Plus près de la source de toute grâce, elle devait recevoir plus qu'aucune autre créature grâce sur grâce*, plus que tous les saints et tous les anges (2).

(1) Cf. S. Thomas, III^a, q. 7, a. 9 : « Christus habuit *gratiae plenitudinem*... quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum quo haberi potest. Et hoc quidem apparet *primo ex propinquitate animae Christi ad causam gratiae*. Dictum est enim (a. 1) quod quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo Christi anima, quae propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiae ejus. *Secundo ex comparatione ejus ad effectum*. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios... Conferebatur ei gratia, tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. »

III^a, q. 9, a. 2 : « Illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est in actu, oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum quae in Dei visione consistit et ad eam ordinatur sicut ad finem... Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem... Et ideo oportuit quod cognitio beata, in Dei visione consistens, excellentissime Christo homini conveniret : quia semper causam oportet esse potiorem causato. » Maître de toute l'humanité pour les choses de la vie éternelle, Jésus-Christ devait non pas seulement *croire*, mais *voir* le but suprême vers lequel il devait nous conduire.

(2) Cf. S. Thomas, III^a, q. 27, a. 5 : « Quanto aliquid magis appro-

C'est enfin pour la même raison que la théologie enseigne que les Apôtres, étant plus près de Notre-Seigneur que les saints venus dans la suite, ont plus parfaitement connu les mystères de la foi (1). Aux yeux de saint Thomas, il serait téméraire de le nier, mais il compare seulement les Apôtres aux saints venus après eux, et non pas à saint Joseph, ni à saint Jean-Baptiste (2).

Or la mission de Joseph n'a-t-elle pas été supérieure à celle des Apôtres, supérieure aussi à celle du Précurseur? Sa vocation n'est-elle pas unique au monde comme celle de Marie? Et en vue de sa destinée exceptionnelle, n'a-t-il pas approché davantage de la source de toute grâce, n'a-t-il pas été uni plus intimement à Notre-Seigneur?

La mission tout exceptionnelle de Joseph

Saint Jean-Baptiste était chargé d'annoncer la venue immédiate du Messie. On peut dire dès lors qu'il fut le plus grand précurseur de Jésus dans l'Ancien Testament.

pinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii... Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter... Beata autem Virgo Maria propinquissima fuit Christo secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae caeteris majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere. » — Ibid., ad 3 : « Non est dubitandum, quin B. Virgo acceperit excellenter donum sapientiae et gratiam virtutum et etiam gratiam prophetiae... secundum quod conveniebat conditioni ipsius. »

(1) Cf. II[a] II[ae], q. 1, a. 7, ad 4 : « Illi qui fuerunt *propinquiores Christo,* vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. »

(2) In Ep. ad Rom., VIII, 23, circa haec verba : « Nos ipsi primitias Spiritus habentes » : « Spiritum Sanctum et *tempore* prius et caeteris abundantius Apostoli habuerunt. » Item in *Ep. ad Ephes.*, IV, 11, circa haec verba : « Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores. »

C'est ainsi que saint Thomas entend la parole de Jésus en saint Matthieu, XI, 11 : « En vérité, je vous le dis, parmi les enfants des femmes, il n'en a point paru de plus grand que Jean-Baptiste (1). »

Mais Notre-Seigneur ajoute aussitôt : « *Cependant le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui.* » Le royaume des cieux, c'est l'Église de la terre et du ciel : c'est le Nouveau Testament, plus parfait *comme état* que l'Ancien, quoique certains justes de l'Ancien aient été plus saints que beaucoup du Nouveau (2). Et qui dans l'Église

(1) S. Thomas, *In Mattheum*, XI, 11, écrit : « Si (Joannes Baptista) dicatur major omnibus patribus veteris Testamenti, non est inconveniens. Ille enim major et excellentior est, qui ad majus officium est assumptus : Abraham enim major est inter patres quoad probationem fidei : Moyses vero quoad officium prophetiae, ut habetur in Deut., XXXIV, 10 : « Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses. » Omnes isti *praecursores Domini* fuerunt ; nullus autem fuit in tanta excellentia et favore ; ideo ad majus officium est assumptus. Cf. Luc, I, 15 : « Erit enim magnus coram Domino. » Il est le précurseur par excellence parmi tous les saints de l'Ancien Testament, cela suffit à expliquer que, dans les Litanies des Saints, il vienne immédiatement après Marie et les Anges. Il clôt l'Ancien Testament et annonce le Nouveau. Voir en faveur de cette interprétation du texte de saint Matthieu, XI, 11, Lagrange, *Évangile selon S. Matt.*, p. 222 ; *Évan. selon S. Luc*, p. 221 ; Knabenbauer, *Evangelium secundum Mattheum*, t. I, p. 429-431.

(2) S. Thomas, *In Mattheum*, XI, 11, dit à ce sujet : « Potest haec locutio « *qui autem minor est in regno coelorum, major est illo* » exponi tripliciter. — Primo, ut per regnum coelorum *ordo beatorum* intelligatur : et qui inter illos est minor, major est quolibet viatore... Et hoc verum est intelligendo de majoritate actuali : actu enim major est qui comprehensor est. Secus de majoritate virtuali, sicut una parva herba major dicitur virtute, licet alia major sit quantitate. — Aliter potest exponi, ita quod per regnum coelorum *praesens Ecclesia* designetur : et hoc est, quod minor non dicitur universaliter, sed minor tempore... Unde ille qui minor est, major est illo. — Vel aliter potest exponi, quod aliquis dicitur *major* dupliciter : vel *quantum ad meritum*, et sic multi Patriarchae sunt majores aliquibus novi Testamenti..., aut *comparando statum ad statum*, sicut virgines meliores sunt conjugatis ; non tamen quaelibet virgo melior quolibet conjugato. » Indépendamment du mérite personnel des différents servi-

est *le plus petit*? Paroles mystérieuses, qui ont été diversement interprétées. Elles font penser à celles-ci prononcées plus tard par Jésus : « *Celui d'entre vous qui est le plus petit, c'est celui-là qui est le plus grand* » (Luc., IX, 48). Le plus petit, c'est-à-dire le plus humble, le serviteur de tous (1), c'est, de par la connexion et la proportion des vertus, celui qui a la plus haute charité (2). Et qui dans l'Église est le plus humble? Celui qui ne fut ni Apôtre, ni Évangéliste, ni martyr extérieurement du moins, ni pontife, ni prêtre, ni docteur, mais qui connut et aima le Christ Jésus non moins certes que les apôtres, que les évangélistes, que les martyrs, que les pontifes et les docteurs, l'humble artisan de Nazareth, l'humble Joseph.

Les Apôtres étaient appelés à faire connaître aux hommes le Sauveur, à leur prêcher l'Évangile pour les sauver. Leur mission, comme celle de saint Jean-Baptiste, est de l'ordre de la grâce nécessaire à tous pour le salut. *Mais il y a un ordre supérieur encore à celui de la grâce.* C'est celui constitué par le mystère même de l'Incarnation, l'ordre de l'union hypostatique ou personnelle de l'Humanité de Jésus au Verbe même de Dieu. A cet ordre supé-

teurs de Dieu, le Nouveau Testament, tel surtout qu'il s'épanouit dans la gloire, est évidemment comme *état spirituel* plus parfait que l'Ancien. Or saint Jean Baptiste est aux confins des deux. — Voir sur ce point les exégètes cités à la note précédente, et l'article de M. A. Michel sur saint Joseph, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 1515, où ces références sont indiquées avec plusieurs autres, par ex. FILLION, *Évangile selon S. Matthieu*, p. 222, et D. BUSY, *Saint Jean Baptiste*, Paris, 1922, part. 3, c. 3.

(1) Cf. Luc, XXII, 26 : « Sed qui major est in vobis, fiat sicut minor; et qui praecessor est, sicut ministrator. »

(2) Cf. S. Thomas, I[a] II[ae], q. 66, a. 2 ; « Omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, in quantum aequaliter crescunt in homine; sicut digiti manus sunt inaequales secundum quantitatem, sed sunt aequales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur. »

rieur confine la mission unique de Marie, la maternité divine, et aussi, en un sens, la mission cachée de Joseph. Cette raison a été exposée sous diverses formes par saint Bernard (1), par saint Bernardin de Sienne (2), par le dominicain Isidore de Isolanis (3),

(1) S. Bernardus, Homil. 2, super Missus est, prope finem : « Fidelis, inquam, servus et prudens, quem constituit Dominus suae Matris solatium, suae carnis nutritium, *solum* denique *in terris magni consilii coadjutorem fidelissimum.* »

(2) S. Bernardinus Senensis, serm. I de S. Joseph : « Omnium singularium gratiarum, alicui rationabili creaturae communicatarum, generalis regula est : quod quandocumque divina gratia eligit aliquem ad aliquam gratiam singularem, seu ad aliquem sublimem statum, omnia charismata donet, quae illi personae sic electae et ejus officio necessariae sunt atque illam copiose decorant. Quod maxime verificatum est in sancto Joseph, putativo Patre Domini nostri Jesu Christi, et vero Sponso Reginae mundi et Dominae angelorum, qui ab aeterno electus et fidelis nutritius atque custos principalium thesaurorum suorum scilicet Filii ejus et Sponsae suae : quod officium fidelissime prosecutus est... *Si compares eum ad totam Ecclesiam Christi, nonne iste est homo electus et specialis, per quem et sub quo Christus est ordinate et honeste introductus in mundum?* Si ergo Virgini Matri tota Ecclesia sancta debitrix est, quia per eam Christum suscipere digna facta est; sic profecto, post eam, huic debet gratiam et reverentiam singularem... Omnibus electis Panem de coelo, qui coelestem vitam tribuit, cum multa solertia enutrivit. »

(3) En 1522 Isidore de Isolanis, O. P., dans l'ouvrage très loué par Benoît XIV : *Summa de donis sancti Joseph*, a écrit, Pars III^a^, cap. XVIII : « Sunt *quatuor proprietates apostolicae dignitatis : annunciatio* (Matthaei ultimo : Euntes praedicate Evangelium omni creaturae), *illuminatio* (Matthaei, 5 : Vos estis lux mundi), *reconciliatio* (Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Marci, ultimo), et *per Spiritum Sanctum locutio* (Joan., 15 : Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris mei qui loquitur in vobis). Hae autem proprietates dignissimae sunt, quia sunt immediate a et sub et propter Christum. — *Proprietates vero sancti Joseph* fuere *desponsatio Reginae cœlorum, nominatio patris Regis angelorum, defensio Messiae promissi in Lege Judœorum, educatio Salvatoris omnium.* Et hae proprietates sunt immediate super, ad et propter Christum. Quisquis ergo ingenio pollens, rerum divinarum praemissa veritate discurre, argue, conclude ab apostolicae comparatione majestatis ad coelestem Joseph dignitatem, quanta sit illius praestantia, dignitas, sanctitudo, ac virtutum inexplicabilis perfectio. Accede ad cor altum et non deprimetur aut humilior erit apud te

par Suarez (1) et par plusieurs auteurs récents (2).

C'est ce que Bossuet exprime admirablement dans le premier panégyrique de ce grand saint (3e point) lorsqu'il nous dit : « Entre toutes les vocations, j'en remarque deux, dans les Écritures, qui semblent directement opposées : la première, celle des Apôtres, la seconde, celle de Joseph. Jésus est révélé aux Apôtres, pour l'annoncer par tout l'univers; *Il est révélé à Joseph pour le taire et pour le cacher*. Les Apôtres sont des lumières, pour faire voir Jésus-Christ au monde. Joseph est un voile pour le couvrir; et sous ce voile mystérieux on nous cache la virginité de Marie et la grandeur du Sauveur des âmes... Celui qui glorifie les Apôtres par l'honneur de la prédication glorifie Joseph par l'humilité du silence. » L'heure de la manifestation du mystère de Noël n'est pas en effet encore venue; cette heure doit être préparée par trente ans de vie cachée.

La perfection consiste à faire ce que Dieu veut, chacun selon sa vocation, mais la vocation tout exceptionnelle de Joseph ne dépasse-t-elle pas dans le silence et l'obscurité celle même des plus grands Apôtres, ne touche-t-elle pas de plus près au mystère de l'Incarnation rédemptrice? Joseph après Marie ne fut-il pas plus rapproché que personne de l'Auteur même de la grâce? S'il en fut ainsi, il reçut dans le silence de Bethléem, pendant le séjour en

majestas apostolici culminis; sed exaltabitur Deus in latentibus donis patris sui putativi Joseph. » — Cf. ibid., cap. XVII : De dono plenitudinis gratiae (in S. Joseph), et Ia Pars, cap. IV : De donis admirabilium virtutum cognitarum in sancto Joseph propter conjugium beatissimae Virginis; — cap. V : De dono praestantissimae justitiae; — cap. IX : De dono privilegii amoris quo Joseph dilectus fuit a beata Virgine super caeteros mortales.

(1) SUAREZ, *in Summam Theologicam*, III, q. 29, disp. VIII, sect. 1.

(2) Mgr SINIBALDI, *op. cit.*, p. 36 sq., où l'argument relatif à l'ordre de l'union hypostatique est admirablement développé et précisé.

Égypte et dans la petite maison de Nazareth, plus de grâces que n'en recevra jamais aucun saint.

Quelle fut sa mission spéciale par rapport à Marie? Elle consista surtout à préserver la virginité et l'honneur de Marie, en contractant avec la future Mère de Dieu un mariage véritable, mais absolument saint. Comme le rapporte l'Évangile de saint Matthieu, 1, 20 : L'ange du Seigneur qui apparut en songe à Joseph lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains point de prendre avec toi Marie, ton épouse; car ce qui est formé en elle est l'ouvrage du Saint-Esprit. » Marie est bien son épouse. Il s'agit d'un mariage véritable (1), mais tout céleste, et il devait avoir une fécondité toute divine (2). La plénitude initiale de grâce donnée à la Vierge en vue de la maternité divine appelait en un sens le mystère de l'Incarnation (3). Comme le dit Bossuet : « C'est la virginité de Marie qui a attiré Jésus du ciel... Si c'est sa pureté qui la rend féconde, je ne craindrai plus d'assurer que Joseph a sa part à ce grand miracle. Car si cette pureté angélique est le bien de la divine Marie, elle est le dépôt du juste Joseph (4). »

C'était l'union sans tache la plus respectueuse avec la créature la plus parfaite qui fut jamais, dans le cadre le

(1) Cf. S. Thomas, III*, q. 29, a. 2.

(2) Cf. S. Thom., in IV Sent., dist. 30, q. 2, a. 2, ad 4 : « Proles non dicitur bonum matrimonii, solum in quantum per matrimonium generatur, sed in quantum in matrimonio suscipitur et educatur, et sic bonum illius matrimonii fuit proles illa, et non primo modo. Nec tamen de adulterio natus, nec filius adoptivus qui in matrimonio educatur, est bonum matrimonii, quia matrimonium non ordinatur ad educationem illorum, sicut *hoc matrimonium* (Mariae et Joseph) *fuit ad hoc ordinatum specialiter quod proles illa susciperetur in eo et educaretur.* »

(3) Cf. S. Thomas, III*, q. 2, a. 11, ad 3 : « Beata Virgo... meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei. » — Ibid. : « Ex congruo meruerunt sancti Patres (Veteris Test.) incarnationem, desiderando et petendo. »

(4) Premier Panégyrique de saint Joseph, 1er point.

plus simple, celui d'un pauvre artisan de village. Joseph a ainsi approché plus intimement qu'aucun autre saint de celle qui est Mère de Dieu, de celle qui est aussi la Mère spirituelle de tous les hommes, de lui-même Joseph, de celle qui est Corédemptrice, Médiatrice universelle, distributrice de toutes les grâces. Joseph, à tous ces titres, a aimé Marie de l'amour le plus pur et le plus dévoué; c'était même un amour théologal, car il aimait la Vierge en Dieu, et pour Dieu, pour toute la gloire qu'elle lui donnait. La beauté de tout l'univers n'était rien à côté de la sublime union de ces deux âmes, union créée par le Très-Haut qui ravissait les anges et réjouissait le Seigneur Lui-même.

Quelle fut la mission exceptionnelle de Joseph auprès du Seigneur? En toute vérité le Verbe de Dieu fait chair lui fut confié, à lui Joseph, plutôt qu'à tout autre juste parmi les hommes de toutes les générations. Si le saint vieillard Siméon a tenu quelques instants l'enfant Jésus et a vu en lui le salut des peuples, « *lumen ad revelationem gentium* », Joseph a veillé toutes les heures, nuit et jour, sur l'enfance de Notre-Seigneur. Souvent il a tenu en ses mains celui en qui il a vu son Créateur et son Sauveur. Il a reçu de lui grâces sur grâces pendant les longues années où il a vécu avec lui dans la plus grande intimité quotidienne. Il l'a vu grandir, il a contribué à son éducation humaine. Jésus lui a été soumis (1). On l'appelle communément le « père nourricier du Sauveur », mais il fut en un sens plus encore, car, comme le note saint Thomas (2), c'est *accidentellement* que tel homme devient, après son mariage, « père nourricier » ou « père adoptif » d'un enfant; tandis que ce n'est point du tout d'une façon *acci-*

(1) « Erat subditus illis » (Luc, II, 5).
(2) Cf. IV Sent., loc. cit.

dentelle que Joseph fut chargé de veiller sur Jésus. Il a été créé et mis au monde dans ce but. Ce fut sa prédestination. C'est en vue de cette mission toute divine que la Providence lui avait accordé toutes les grâces reçues depuis son enfance, grâce de piété profonde, de virginité, de prudence, de fidélité parfaite. Surtout, dans les desseins éternels de Dieu, toute la raison d'être de l'union de Joseph avec Marie était la protection et l'éducation du Sauveur, et il reçut de Dieu un *cœur de père* pour veiller sur l'enfant Jésus. C'est là la mission principale de Joseph, celle en vue de laquelle il a reçu une sainteté proportionnée, proportionnée en un sens, à son rang, au mystère de l'Incarnation, qui domine l'ordre de la grâce et dont les perspectives sont infinies (1).

Ce dernier point a été bien mis en lumière par Mgr Sinibaldi dans son récent ouvrage *La Grandezza di San Giuseppe*, p. 33-36. Il montre que saint Joseph a été éternellement prédestiné à devenir l'époux de la sainte Vierge, et explique avec saint Thomas la triple convenance de cette prédestination.

Le Docteur angélique l'a établie en se demandant (III^a, q. 29, a. 1) si le Christ devait naître d'une Vierge ayant contracté un véritable mariage. Il répond qu'il devait en être ainsi, pour le Christ lui-même, pour sa Mère et pour nous.

Cela convenait grandement pour Notre-Seigneur lui-même, pour qu'il ne fût pas considéré, avant l'heure de la manifestation du mystère de sa naissance, comme un fils illégitime, et pour qu'il fût protégé dans son enfance. Pour la Vierge ce n'était pas moins convenable, pour qu'elle ne fût pas considérée comme coupable d'adultère

(1) On peut affirmer que Joseph fut confirmé en grâce dès l'instant de son mariage avec la sainte Vierge. Cf. *Dict. Theol.*, art. cité, c. 1518.

et à ce titre lapidée par les Juifs, comme l'a noté saint Jérôme, aussi pour qu'elle fût protégée elle-même au milieu des difficultés et de la persécution qui allait commencer avec la naissance du Sauveur. Ce fut aussi, ajoute saint Thomas, très convenable pour nous, car nous avons ainsi appris par le témoignage non suspect de Joseph la conception virginale du Christ; selon l'ordre des choses humaines, ce témoignage appuie admirablement pour nous celui de Marie. Enfin c'était souverainement convenable pour que nous trouvions à la fois en Marie le parfait modèle des Vierges et celui des épouses et mères chrétiennes.

On s'explique ainsi que, selon plusieurs auteurs, *le décret éternel de l'Incarnation*, portant sur ce fait tel qu'il devait être réalisé *hic et nunc* en telles circonstances déterminées, comprenne non seulement Jésus et Marie, mais Joseph lui-même. De toute éternité en effet il était décidé que le Verbe de Dieu fait chair naîtrait miraculeusement de Marie toujours vierge, unie au juste Joseph par les liens d'un véritable mariage. L'exécution de ce décret providentiel est ainsi exprimée en saint Luc, 1, 27 : « *Missus est Angelus Gabriel a Deo, in civitatem Galileae, cui nomen Nazareth, ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph, de domo David, et nomen Virginis Maria.* »

Saint Bernard appelle saint Joseph « *magni consilii coadjutorem fidelissimum* ».

C'est pourquoi Mgr Sinibaldi, après Suarez et plusieurs autres, affirme, *ibid.*, que le ministère de Joseph confine, en un sens, à son rang, à l'ordre de l'union hypostatique (1). Non pas que Joseph ait intrinsèquement coopéré,

(1) Cf. *La Grandezza di San Giuseppe*, par Mgr Giacomo Sinibaldi, Vescovo titolare di Tiberiade, Segretario della S. Congregazione dei

comme instrument physique de l'Esprit-Saint, à la réalisation du mystère de l'Incarnation ; de ce point de vue son rôle est très inférieur à celui de Marie, Mère de Dieu ; mais enfin il a été prédestiné à être, dans l'ordre des causes morales, le gardien de la virginité et de l'honneur de Marie, en même temps que le protecteur de Jésus enfant. Il faut se garder ici de certaines exagérations qui fausseraient l'expression de ce grand mystère (1) ; le culte dû à saint Joseph ne dépasse pas spécifiquement celui de *dulie*

Seminari e delle Università, Roma, 1927, p. 36 sq. : « Il ministero di San Giuseppe e l'ordine della Unione ipostatica... Per ministero... si deve intendere un officio, una funzione, che impone e produce una serie di atti diretti a raggiungere uno scopo determinato... Maria è nata per essere la Madre di Dio... Ma lo sposalizio verginale di Maria dipende da Giuseppe... Laonde il ministero di Giuseppe ha uno stretto rapporto con la costituzione dell'ordine della Unione ipostatica... Celebrando il suo connubio verginale con Maria, Giuseppe prepara la Madre di Dio, come Dio la vuole ; e in ciò consiste la sua cooperazione nell'attuazione del grande Mistero. — Da ciò appare che la cooperazione di Giuseppe non uguaglia quella di Maria. Mentre la cooperazione di Maria è *intrinseca, fisica, immediata*, quella di Giuseppe è *estrinseca, morale, mediata* (per Maria) ; ma è vera cooperazione. »

(1) Toute coopération physique, *même instrumentale*, est exclue du côté de Joseph ; les paroles du *Credo* : « *conceptus est de Spiritu Sancto* », ont toujours été entendues *de solo Spiritu Sancto*. Cf. S. Thomam, *C. Gentes*, l. IV, c. 45.

On pourrait citer de nombreux témoignages des Pères, en particulier ceux de saint Ephrem de Syrie que citaient le P. J.-M. Bover, S. J., dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, avril 1928 : « Filius David, Joseph, davidicam sibi desponsavit filiam, ex qua prolem sine semine habuit... Turpe profecto erat Christum ex viri semine procreari, nec honestum, ut idem ex femina citra conjugium nasceretur. Edidit Maria infantem, qui non sub ipsius, sed sub Josephi nomine scriptus est, licet ex hujus semine non derivatus. Ortus est sine Josepho Josephi filius, qui Davidis filius simul et parens exstitit » (édit. de Rome, 1732-1746, syr.-lat. III, 601). Les termes « *sine semine* », « *ex hujus semine non derivatus* », « *sine Josepho* », excluent toute action physique même instrumentale de la part de Joseph.

L'*effet propre* du principe générateur est précisément la génération passive. Donc celle-ci ne peut être son *effet instrumental*, qui doit

rendu aux autres saints, mais tout porte à penser que ce culte de dulie, plus que tous les autres saints, il mérite de le recevoir (1). C'est ainsi que l'Église, dans ses oraisons, le nomme immédiatement après Marie et avant les Apôtres, par exemple dans l'oraison *A cunctis*. Si saint Joseph n'est pas nommé dans le Canon de la messe, il a aujourd'hui une préface spéciale, et le mois de mars lui est consacré.

Récemment, en un discours prononcé dans la Salle Consistoriale (2), le jour de la fête de saint Joseph, 19 mars 1928, S. S. Pie XI comparait ainsi la vocation de saint Joseph à celle de saint Jean-Baptiste et à celle de saint Pierre : « Fait suggestif, que de voir surgir si voisines et briller, presque contemporaines, certaines figures si magnifiques : saint Jean-Baptiste, qui s'élève du désert

dépasser sa vertu propre, comme la grâce baptismale dépasse la vertu propre de l'eau.

Saint Ephrem dit encore : « Evangelium illam (Mariam) matrem appellat et non nutricem. Sed et Josephum quoque patrem vocat, *cum nullam in ea generatione partem haberet*... Non appellatio naturam tribuit; nam et nos crebro patres nuncupamus, non quidem genitores, verum senio conspicuos. Porro ipsi Joseph natura appellationem indidit... : quoniam Virginis et Joseph sponsorum arrhabones, ut hoc nomine vocaretur, effecerunt; patrem autem, *qui non genuerit*. » Ibid., grec.-lat. II, 276-277.

De même saint Augustin : « Non ergo de semine Joseph Dominus, quamvis hoc putaretur : et tamen pietati et caritati Joseph natus est de Maria virgine filius » (M. L., 38, 351). — La vraie pensée de l'Église est admirablement exprimée par saint François de Sales, sous un symbole qui se trouve déjà chez saint Ephrem (loc. cit., gr.-lat. II, 277) : « Saint Joseph donc fut comme un palmier, lequel ne portant point de fruit, n'est pas toutefois infructueux..., non que saint Joseph eût contribué *aucune chose* pour ceste sainte et glorieuse production, sinon la seule ombre du mariage, qui empêchait Nostre Dame et glorieuse Maîtresse de toutes sortes de calomnies... » Œuvres de saint François de Sales, t. VI, Annecy, 1895, pp. 354 sq.

(1) Mgr Sinibaldi, *op. cit.*, p. 242; Card. Lépicier, *op. cit.*, p. 287.

(2) A l'occasion de la lecture du décret d'héroïcité des vertus de la vénérable Jeanne-Elisabeth Bichier des Ages.

avec sa voix tantôt grondante et tantôt suave, comme le lion qui rugit et comme l'ami de l'Époux, qui se réjouit de la gloire de l'Époux, pour offrir enfin à la face du monde la merveilleuse gloire du martyre; Pierre, qui s'entend dire par le divin Maître ces sublimes paroles, prononcées elles aussi à la face du monde et des siècles : « Tu es Pierre, et sur « cette pierre je bâtirai mon Église; allez et prêchez au « monde entier », mission grandiose, divinement éclatante. Entre ces deux missions, apparaît celle de saint Joseph, mission recueillie, tacite, presque inaperçue, inconnue, qui ne devait s'illuminer que quelques siècles plus tard, un silence auquel devait succéder sans doute, mais bien longtemps après, un retentissant chant de gloire. Et de fait, là où est plus profond le mystère, plus épaisse la nuit qui le recouvre, plus grand le silence, c'est justement là qu'est plus haute la mission, plus brillant le cortège des vertus requises et des mérites appelés, par une heureuse nécessité, à leur faire écho. Mission unique, très haute, celle de garder le Fils de Dieu, le Roi du monde, la mission de garder la virginité, la sainteté de Marie, la mission unique d'entrer en participation du grand mystère caché aux yeux des siècles et de coopérer ainsi à l'Incarnation et à la Rédemption! Toute la sainteté de Joseph est précisément dans l'accomplissement, fidèle jusqu'au scrupule, de cette mission si grande et si humble, si haute et si cachée, si splendide et si entourée de ténèbres. »

Les vertus surnaturelles et les dons de saint Joseph

Ce sont surtout les vertus de la vie cachée et à un degré correspondant à celui de la grâce sanctifiante (1) : une

(1) Cf. S. Thomas, I^a II^ae, q. 66, a. 2.

profonde humilité, une foi pénétrante, qui ne se déconcerte jamais, une espérance inébranlable, par-dessus tout une immense charité, grandissant sans cesse au contact de Jésus, la bonté la plus délicate du pauvre, riche, en sa pauvreté, des plus grands dons de Dieu, des septs dons de l'Esprit-Saint, au même degré que sa charité. Les litanies disent : « Joseph très juste, très chaste, très prudent, très fort, très obéissant, très fidèle, miroir de patience, ami de la pauvreté, modèle des ouvriers, honneur de la vie domestique... »

Sa foi vive fut à certains jours douloureuse à cause de son obscurité, obscurité dans laquelle il pressentait quelque chose de trop grand pour lui : en particulier lorsqu'il ignorait encore le secret de la conception virginale, que l'humilité de Marie tenait caché (1). La parole de Dieu transmise par l'ange fit la lumière, en annonçant la naissance miraculeuse du Sauveur. Joseph aurait pu hésiter à croire une chose si extraordinaire; il y croit fermement dans la simplicité de son cœur, et cette grâce insigne, loin de l'enorgueillir, le confirme pour toujours dans l'humilité. Pourquoi, se dit-il, à moi Joseph, plutôt qu'à tout autre homme, le Très-Haut a-t-il donné ce trésor infini à garder? Il voit avec évidence qu'il n'a certes pas pu mériter un pareil don. Il comprend toute la gratuité de la prédilection divine à son égard, c'est le bon plaisir souverainement libre, qui est à lui-même sa raison; en même temps s'éclairent les prophéties, et la foi du charpentier grandit dans des proportions prodigieuses.

Pourtant l'obscurité ne tarde pas à reparaître, Joseph

(1) Saint Thomas dit à ce sujet, in IV Sent., dist. 30, q. 2, a. 2, ad 5 : « Joseph noluit Mariam dimittere quasi aliam ducturus vel propter aliquam suspicionem, sed quia timebat tantae sanctitati cohabitare propter reverentiam, unde dictum est ei : *Noli timere*, Matth., 1, 20. »

doit cheminer à travers les rayons et les ombres. Il était déjà pauvre avant d'être l'objet des prédilections divines, avant d'avoir reçu le secret de Dieu ; il devient plus pauvre encore, remarque Bossuet, lorsque Jésus vient au monde. Il n'y a point de place pour le Sauveur dans la dernière des auberges de Bethléem, il faut se retirer dans une étable. Dans la délicatesse de son cœur, Joseph dut souffrir de n'avoir *rien* à donner à Marie et à son fils. Lorsque Jésus vient dans une âme, disent les saints, il y entre avec sa croix, il la détache de tout pour l'unir à lui. Joseph et Marie le comprirent dès le premier jour, et la prophétie du vieillard Siméon vint confirmer leur pressentiment.

Déjà la persécution commence. Hérode cherche à faire mourir le Messie. Le chef de la sainte Famille, averti par un ange, est contraint de fuir en Égypte avec Marie et l'enfant Jésus. Pauvre artisan, sans autre ressource que son travail, il part pour ce pays lointain, où nul ne le connaît ; il part, fort de sa foi en la parole de Dieu transmise par l'ange. C'est là sa mission : il doit cacher Notre-Seigneur, le soustraire aux persécuteurs, et il ne reviendra à Nazareth que lorsque le danger aura disparu. Joseph est le ministre et le protecteur de la vie cachée de Jésus, comme les apôtres sont les ministres de sa vie publique.

En cette vie cachée, au milieu même des épreuves, la nuit obscure de la foi s'éclaire à la lumière toujours plus radieuse et plus douce, qui vient de la sainte âme du Verbe fait chair. De retour à Nazareth, pendant les années qu'y vécut la sainte Famille, le recueillement et le silence ont régné dans la petite maison du charpentier, véritable sanctuaire, plus sacré que le saint des saints du temple de Jérusalem. C'était un silence plein de douceur, la contemplation toute aimante du mystère infini de Dieu

venu parmi nous et encore ignoré de tous. De temps en temps quelques paroles traduisaient l'état profond des âmes; mais dans cette atmosphère d'innocence et d'amour les âmes étaient transparentes l'une à l'autre et se comprenaient d'un regard sans avoir besoin de paroles.

Après la contemplation de la bienheureuse Vierge, y en eut-il ici-bas de plus simple et de plus aimante que celle de l'humble charpentier, lorsqu'il regardait Jésus? Par grâce il avait reçu pour lui les sentiments du père protecteur le plus dévoué et le plus délicat, et il était aimé par Jésus, enfant et adolescent, avec une tendresse, une reconnaissance et une force qui ne se peuvent trouver que dans le cœur même de Dieu. Un regard de Joseph sur Jésus rappelait à l'humble artisan le mystère de Bethléem, l'exil d'Égypte, le grand mystère du salut du monde. L'action incessante du Verbe de Dieu fait chair sur Joseph était l'action créatrice, qui conserve la vie après l'avoir donnée : « *amor Dei infundens et creans bonitatem in rebus* (1) », l'action surnaturelle, féconde en grâces toujours nouvelles. Impossible de trouver plus de grandeur en une si parfaite simplicité. Comme dans le prophète Joseph de l'Ancien Testament, Joseph vendu par ses frères et figure du Christ, c'était la plus haute contemplation dans les formes les plus simples, la contemplation divine, toute pénétrée du pur amour de charité. Il portait en son cœur le secret le plus grand, celui de l'Incarnation rédemptrice; l'heure n'était pas encore venue de le révéler. Les Juifs n'auraient pas compris, n'y auraient pas cru; beaucoup d'entre eux attendaient un Messie temporel couvert de gloire, et non un Messie pauvre et souffrant

(1) S. Thomas, I^a, q. 20, a. 2.

pour nous. La présence de Joseph voilait ce mystère : on appelait Jésus le fils du charpentier. Le pauvre artisan avait dans sa maison le Verbe de Dieu fait chair, il possédait le Désiré des nations, annoncé par les prophètes, et il n'en disait mot. Il était témoin de ce mystère, et il le goûtait en secret en se taisant.

Cette contemplation très aimante était très douce pour Joseph, mais elle lui demandait aussi la plus grande abnégation, abnégation qui allait jusqu'au plus douloureux sacrifice, lorsqu'il se rappelait ces paroles de Siméon : « Cet enfant sera un signe en butte à la contradiction », et celles dites à Marie : « et vous un glaive vous transpercera la poitrine ». L'acceptation du mystère de la Rédemption par la souffrance apparaissait à Joseph comme la consommation douloureuse du mystère de l'Incarnation, et il avait besoin de toute la générosité de son amour pour offrir à Dieu, en sacrifice suprême, l'enfant Jésus et sa sainte Mère, qu'il aimait incomparablement plus que sa propre vie. Il n'a pas offert le sacrifice eucharistique, mais il a souvent offert l'enfant Jésus à son Père pour nous. Comme le dit l'abbé Sauvé, « ne voyant que la volonté de Dieu, saint Joseph reçoit d'elle, avec la même simplicité, et les joies les plus profondes et les épreuves les plus cruelles ».

A peine pouvons-nous soupçonner ce que furent en l'âme de Joseph les progrès admirables de la foi, de la contemplation et de l'amour. Autant l'humble charpentier a eu une vie cachée sur la terre, autant il est glorifié dans le ciel. Celui à qui le Verbe de Dieu a obéi ici-bas conserve au ciel sur le cœur sacré de Jésus une puissance d'intercession incomparable. Comme il veillait sur la maison de Nazareth, il veille aujourd'hui sur les foyers chrétiens, sur les communautés religieuses, sur les vier-

ges consacrées à Dieu, il est leur guide, dit sainte Thérèse, dans les voies de l'oraison; il est aussi, comme le disent les litanies, la consolation des malheureux, l'espoir des malades, le soutien des mourants, la terreur des démons, le Protecteur de la sainte Église, grande famille de Notre-Seigneur. Demandons-lui de nous faire connaître le prix de la vie cachée, la splendeur des mystères du Christ, et l'infinie bonté de Dieu, telle qu'il l'a vue lui-même dans l'Incarnation rédemptrice.

Rome. Angelico.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange.

Comment s'est établi le culte des Saints

(*Suite*)

II

Culte des saints non martyrs

Quand le culte du saint apparut comme indépendant de sa relique sanglante, un pas de plus pouvait être accompli. Jusque vers la fin du IV^e^ siècle, les martyrs avaient seuls été honorés d'un culte : l'effusion du sang paraissant être l'unique moyen d'accomplir en soi la passion du Christ et d'être placé sur les autels. Mais ceux qui étaient morts en prison, avant d'avoir versé leur sang, ne leur étaient pas inférieurs, et saint Cyprien voulait qu'on leur rendît les mêmes honneurs. Puis, on réfléchit que la perfection de celui qui donnait sa vie pour Jésus consistait moins dans le fait de recevoir le coup de la mort que dans la volonté courageuse qui faisait accepter le sacrifice. L'ère des persécutions passée, on trouva que la sollicitude des évêques, la vie mortifiée des ascètes, la pureté des vierges, pouvaient avoir le mérite du martyre. Le sacrifice continuel d'une vie de devoir n'était-il pas comparable au supplice que les premiers chrétiens avaient subi pour leur foi? Clément d'Alexandrie appelait déjà martyr le gnostique qui, renonçant à toutes les jouissances de ce monde,

conformait sa vie aux prescriptions de l'Évangile, quel que fut plus tard son genre de mort.

I. Culte des évêques. — Ces conceptions très justes ne devaient pas rester dans le domaine de la théorie : « Un pas important fut fait lorsque l'on commença à célébrer, à côté des anniversaires des martyrs, ceux des évêques. Il était bien naturel que la communauté, payant un tribut d'honneur à ses membres les plus illustres, ceux qui avaient versé leur sang pour la vérité, n'oubliât pas ceux qui avaient été ses pères dans la foi (1). » Aussi la plus ancienne *Depositio martyrum* est accompagnée d'une *Depositio episcoporum* destinée, elle aussi, à une commémoraison liturgique, et, dans le martyrologe d'Antioche, que nous avons par un abrégé syriaque, les deux listes fusionnent, il y a deux séries de jours fériés propres à chaque église : ceux où l'on fête les martyrs et ceux où l'on fait mémoire des évêques. Saint Cyrille de Jérusalem distingue deux catégories de défunts dont on fait mémoire à la messe : les martyrs et les évêques (2), les uns que l'on prie, les autres pour lesquels on prie. Quelquefois, c'est à peine si la différence était perceptible : des évêques, comme Mélèce et Eustathe d'Antioche, ne pouvaient-ils pas être assimilés aux martyrs, bien qu'ils n'eussent pas versé leur sang ; saint Jean Chrysostome, mort en exil pour la défense de la foi ; saint Basile de Césarée, que saint Grégoire de Nazianze voit martyr au milieu des martyrs ses frères (3), saint Athanase, plusieurs fois chassé de son siège, que le même Grégoire de Nazianze considère en compagnie des patriarches et des martyrs (4), ne méritaient-ils pas les mêmes honneurs ?

(1) Delahaye, *op. cit.*, p. 113.
(2) *Cat. Mystag.*, V, 9. P. G., t. XXXIII, col. 1116.
(3) *Oratio in S. Basilium*, 80. P. G., t. XXXVI, col. 601.
(4) *Oratio ad S. Athanasium*, 37. P. G., t. XXXV, col. 1128.

Ce qui s'est fait d'abord à titre d'exception est devenu peu à peu la règle, la *Depositio martyrum* finit par se fondre avec la *Depositio episcoporum*, et, jusqu'à la fin du VI[e] siècle au moins, exception faite de ceux notoirement indignes, la liste des évêques figure tout entière dans le martyrologe; il en est ainsi, en particulier, pour les listes épiscopales en Gaule, dans le martyrologe hiéronymien. On y donne place aussi à tous les saints personnages qui, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, avaient coopéré à l'œuvre de la rédemption, et saint Hilaire († 367) énumère déjà, à la suite des martyrs, les patriarches, les prophètes, les apôtres qu'il compare à des sommets (1), *Hi ergo montes patriarcharum...*

Saint Martin est un des premiers, en Occident du moins, à qui l'on attribua les honneurs du culte comme à un martyr; Sulpice Sévère dit qu'il avait subi le martyre, *implevit sine cruore martyrium*, parce que les mortifications qu'il a endurées valent une vraie passion (2) : « Sans doute, il lui a manqué l'occasion de verser son sang, il n'est pas juste toutefois qu'il soit privé de la gloire du martyre puisque, par ses désirs, par son courage, il a voulu être martyr et il l'a été. S'il avait vécu aux temps de Néron ou de Dèce, j'en atteste le Dieu du ciel et de la terre, il serait monté sans aucune hésitation sur le bûcher et se fût livré aux flammes (3). » Le premier concile provincial de Tours, en 461, parle de la fête de saint Martin comme d'une solennité déjà existante; en l'an 500, le pape Symmaque éleva à Rome, en l'honneur de saint Sylvestre et

(1) *Tract. in psalm.*, XCVI. P. L., t. IX, col. 873. La même liste est dans S. Cyrille de Jérusalem. *Cat. myst.*, V, 9. P. G., t. XXXIII, col. 1116.

(2) Sulpice Sévère, *Epist.*, II, 12. Voir un parallèle explicite entre l'ascétisme et le martyre dans *Vitae Patrum* I, *Vita sanctorum Barlaam eremitae et Josaphat Indiae regis*. P. L., t. LXXIII, col. 446.

(3) Idem, *Epist.*, II, 9. P. L., t. XX, col. 179.

de saint Martin, une église dont il fit la *Basilica Sylvestri et Martini*.

Saint Grégoire le Grand fournira l'expression qui sera admise pendant tout le moyen-âge; après avoir rapproché de la parole du Christ aux fils de Zébédée : « Pourrez-vous boire mon calice? » la fin pacifique de saint Jean, il conclut qu'il existe d'après cela un martyre non sanglant et il ajoute : « Il en va de même de ces saints personnages dont j'ai évoqué la mémoire. Encore qu'ils n'aient pas vécu dans un temps de persécution, par leur patience à supporter les embûches de l'occulte ennemi, par leur amour pour leurs ennemis, par leur résistance aux désirs de la chair, ils se sont immolés dans le secret de leur cœur au Dieu tout-puissant et, par là, en dépit des conditions de paix au milieu desquelles ils vécurent, ils ont véritablement cueilli la palme du martyre (1). »

II. Culte des ascètes. — Une fois admise pour les évêques cette conception du martyre par équivalence, il fallait y joindre les ascètes qui, menant une vie de mortification et de renoncement, se voyaient, même avant leur mort, l'objet d'une vénération qui ressemblait à un culte et le préparait. Si saint Antoine n'avait pas réussi à partager le sort des héros dont il était allé soutenir le courage dans la persécution, il en avait le mérite, et de plus il trouvait chaque jour dans sa cellule le moyen de soutenir des combats plus grands que ceux qu'il avait vainement cherchés devant le tribunal du juge : « Devenez martyrs par la volonté, disait saint Basile, sans persécution, sans feu, sans fouets, et avec les mêmes mérites que les martyrs (2). » Saint Jérôme écrit à Eustochium : « Votre mère a été couronnée par un long martyre; ce n'est pas seule-

(1) *Dialogues*, III, 26. P. L., t. LXXVII, col. 281.
(2) *Sermon sur les 40 martyrs*. P. G., t. XXXI, p. 508.

ment l'effusion du sang qui est considérée comme confession de la foi, mais encore la servitude d'une âme consacrée à Dieu est un martyre quotidien. » Ailleurs il ajoute : « De même que les martyrs louent Dieu avec pureté dans la région des vivants, ainsi les moines qui chantent les louanges de Dieu nuit et jour doivent avoir la pureté des martyrs, ils sont martyrs eux-mêmes. Ce que font les anges dans le ciel, les moines le font sur la terre (1). » Oui, affirme saint Augustin dans le sermon 286, « il y a beaucoup de martyrs qui ne quittent pas leur lit, oui, beaucoup ».

Saint Antoine, saint Hilarion, saint Siméon Stylite († 460) voyaient les foules accourir au fond de leur retraite, leur demander des prières, au besoin des miracles; on leur apportait de l'huile et du pain à bénir, pour obtenir des guérisons. Dieu leur conférait quelquefois pendant leur vie un pouvoir surnaturel qui ne pouvait pas les abandonner après leur mort : aussi, on conservait leurs reliques, on cherchait à les posséder, et l'on ne reculait pas même devant le vol pour en acquérir.

Pour se dérober à ces honneurs, saint Antoine, sur le point de mourir, s'enfonce dans la montagne et demande aux deux disciples qui l'accompagnent de ne révéler à personne le lieu de sa sépulture; saint Hilarion s'enfuit dans l'île de Chypre; un de ses disciples, Hésychius, vole ses reliques et les rapporte en Palestine; saint Martin meurt à Candes, hors des limites de son diocèse, les moines de Marmoutier profitent du sommeil de leurs compagnons pour ramener son corps par la Vienne et la Loire dans la ville de Tours.

Pour échapper aux importunités de ses admirateurs,

(1) *Epist.* CVIII, 31 ; *In psalm.* CXVI. Voir aussi *Vita Hilarionis*, 30, 31, 42; saint Athanase, *Vita Antonii*, 42, 66, 88.

saint Siméon Stylite avait imaginé son genre de vie tout particulier ; ce fut avec une pompe magnifique que son corps fut rapporté dans son propre monastère en Palestine, et l'on commença à y célébrer en son honneur une fête solennelle qui attirait beaucoup de monde. L'enthousiasme provoqué par la vie extraordinaire de ces illustres pénitents atteignit parfois, surtout en Syrie, des proportions incroyables, et l'on alla jusqu'à leur élever des églises de leur vivant.

Mais leur culte normal consistait habituellement dans la célébration des anniversaires, comme pour les martyrs, ainsi l'église d'Oxyrhinque faisait en 383-384 la commémoraison de saint Paul de Thèbes ; du vivant de saint Hilarion, mort vers 372, la fête de saint Antoine était célébrée ; c'est à l'occasion d'une fête que, cinq ans après la mort de Mélèce, saint Jean Chrysostome prononce son panégyrique.

Les reliques de ces saints confesseurs étaient vénérées à l'égal de celles des martyrs ; on se disputait leurs restes. Lorsque mourut Maron, dans le désert de Syrie, une lutte des plus vives s'engagea entre voisins pour posséder son corps ; on n'attendit même pas la mort d'un solitaire nommé Jacques pour s'emparer de lui : lorsque se répandit le bruit de sa maladie, des bandes armées accoururent et l'emportèrent sur un lit.

On élevait des églises en leur honneur : saint Jérôme rapporte que saint Antoine craignait qu'un homme riche du pays, nommé Pergamius, ne fît porter son corps dans sa propriété pour lui bâtir une église ; on n'attendait pas toujours que le solitaire fût mort, comme pour Marcien, par exemple : de son vivant, on lui éleva plusieurs oratoires, chacun de ceux qui les bâtissaient gardant le secret espoir d'y transporter les reliques du saint. Les auteurs qui parlent de ces églises construites sur le tom-

beau des ascètes nous disent qu'elles étaient grandes et belles (1).

Peu à peu, le mot *Confessor*, qui désignait primitivement celui qui avait *confessé* sa foi dans les tortures sans y perdre la vie, s'appliqua à ceux qui, ayant vécu saintement, ont été déclarés saints par l'Église et reçoivent les honneurs du culte. Le vrai martyr était le témoin du Christ, μάρτυς : le mot apparaît avec ce sens dans la lettre de l'église de Smyrne, il le garde dans Méliton de Sardes, dans Hégésippe; Eusèbe commence à appeler témoins les descendants de Jude, *frère du Seigneur*, que Domitien renvoya après les avoir interrogés; l'opposition qui s'établira entre les titres de martyr et de confesseur est marquée nettement pour la première fois en 177, dans la lettre des églises de Vienne et de Lyon : « Bien qu'ils eussent rendu témoignage, non pas une ou deux fois, mais souvent, μαρτυρησάντες; cependant ils ne se proclamaient pas martyrs, μάρτυρας, ils sont seulement ὁμόλογοι, confesseurs. » Tertullien fait parfaitement la distinction entre les deux, les confesseurs ne sont martyrs qu'en espérance, il les appelle *Benedicti martyres designati* (2); bien que saint Cyprien semble quelquefois abaisser la barrière entre les deux, il maintient la distinction entre les termes martyr et confesseur. Il donne le nom de confesseurs à ceux qui languissent dans les prisons, mais celui de martyrs à ceux qui y sont morts sans avoir subi la torture; il veut qu'on leur rende les mêmes honneurs et place au rang des martyrs saint Corneille mort en exil. Dans la Passion de Perpétue et Félicité, Quintus, mort en prison, est qualifié de martyr. L'ère des persécutions passée, le mot confesseur prit insensiblement le sens précis qu'il a

(1) Voir Delehaye, *Sanctus*, p. 117.

(2) *Ad martyres*, I. Voir Delehaye, *Martyr et confesseur* dans *Sanctus*, p. 74 sq., et *Dict. d'Arch. Lit.*, art. *Confessor*, t. IV, col. 2508.

maintenant : Sidoine Appollinaire donne à saint Martin, comme nous faisons encore, le titre de pontife et de confesseur, et Grégoire de Tours, dans ses livres *In gloria martyrum* et *In gloria confessorum* met en évidence les deux grandes catégories dans lesquelles, désormais, tous les saints seront rangés.

On inscrivait les noms des confesseurs sur les listes des défunts illustres comme ceux des martyrs : Rome avait parallèlement sa *Depositio martyrum* et sa *Depositio confessorum*, cette dernière commencée vers le milieu du III^e^ siècle (1). Sans doute, on mettait d'abord entre les deux nomenclatures la différence que nous mettons entre l'obituaire et le martyrologe, mais un jour vint où la *Depositio* de certains confesseurs fut célébrée à l'égal de l'anniversaire des martyrs.

L'Orient précéda encore en cela l'Occident : l'anniversaire de saint Hilarion faisait venir chaque année une foule considérable, il en était de même pour saint Sérapion et Jacques de Nisibe : « L'Église se réjouit, dit saint Grégoire de Nysse, de voir la fête commémorative des justes, le cours de l'année ramène à présent les louanges d'Ephrem (2). » Au VI^e^ siècle, cette mémoire s'appelle la fête des Pères, c'est le nom que lui donne saint Dorothée vers 550 (3).

En Occident, le martyrologe hiéronymien (milieu du V^e^ siècle) met à côté des martyrs les saints évêques du IV^e^ siècle et du commencement du V^e^ : saint Denys et saint Ambroise de Milan, Valérien d'Aquilée, Eusèbe de Verceil, Sévère de Ravenne, Paulin de Nole. En Gaule, le calendrier de Perpetuus de Tours († 490) a un double

(1) *Liber Pont.*, t. I, p. 10 sq. La *Depositio confessorum* va de Lucius († 254) à Jules († 352), la *Depositio martyrum* s'arrête à 304, année de la persécution.

(2) *Eloge d'Ephrem*. P. G., t. XLVI, col. 821.

(3) *Doctrina*, XXIII. P. G., t. LXXXVIII, col. 1829.

natale de saint Martin ; il inscrit aussi le *Natale* de Litorius son prédécesseur, et celui de saint Brice qui mourut vers 444 ; en Afrique, saint Augustin paraît avoir été l'objet d'un culte au lendemain de sa mort (430), car, peu de temps après, il figure au 29 août dans le calendrier d'une église voisine de celle de Carthage. On reconnaît donc, comme le dira saint Isidore de Séville, « deux sortes de martyres, l'un dans une passion manifeste, l'autre dans les qualités secrètes de l'âme... Parce qu'ils se sont immolés du fond du cœur au Dieu tout-puissant, résistant à tous les désirs charnels, ils ont été martyrs en temps de paix (1) ».

III. Le culte des vierges et des saintes femmes. — Parmi les gloires de son église, saint Cyprien ne compte pas seulement les roses, symbole du martyre, mais aussi les lis qui figurent la pureté de ses vierges : « Que tous, dit-il, s'efforcent d'atteindre la très haute dignité de ce double honneur. Qu'ils reçoivent des couronnes blanches du fruit de leur travail, ou rouges du sang de leur passion (2). » Saint Ambroise écrira que « la virginité n'est pas seulement louable parce qu'elle se trouve dans les martyrs, mais parce que c'est elle qui fait les martyrs... Cette vie de l'état virginal n'est pas de cette terre, il n'est pas une invention de la nature. Qui le nierait? C'est du ciel qu'elle est descendue avec le Christianisme. On ne la trouve guère en ce monde avant que le Sauveur y ait pris chair (3). » La *Laudatio proto-martyris Theclae* l'appelle « quelque chose de grand, un martyre avant le martyre (4) ». Elle devait donc être admise à recevoir les mêmes honneurs.

(1) *Etym.*, l. VII, c. xi, n. 4. P. L., t. LXXXII, col. 290.
(2) *Ep.* viii. P. L., t. IV, col. 249.
(3) *De virginibus*, I, 3. P. L., t. XVI, 191-192, 203.
(4) Pseudo-Chrysostome. P. G., t. L, col. 745.

La femme qui accomplit avec courage ses devoirs d'épouse et de mère en sera-t-elle jugée indigne? « La servitude sans tache d'une vie dévote, répond saint Jérôme en parlant de Paula, n'est-elle pas un martyre quotidien? (1) » Saint Augustin paraît se souvenir de saint Cyprien quand il dit : « Le jardin du Seigneur, avec les roses des martyrs, a les lis des vierges, les lierres entrelacés des saints époux, les violettes des veuves (2). » L'Église ne fêtait alors que les apôtres et les saints martyrs, mais on voit poindre les fêtes des confesseurs, celles des vierges et des pieuses veuves.

C'est comme martyres, sans doute, que sainte Agnès de Rome, sainte Perpétue et sainte Félicité de Carthage reçoivent un culte à Rome dès le milieu du IV^e^ siècle, ainsi que Basilla de famille impériale : leur nom figure dans le calendrier philocalien; le calendrier de Carthage (VI^e^ siècle) ajoute Septimie, Ève, Régiole, Euphémie, Victoire, Eulalie, Clémentienne, Honorate, Massarie, Agathe.

Un moment, on exaltera si bien la virginité qu'on la considérera non seulement comme supérieure au mariage, mais comme la vertu par excellence; de là, quantité de légendes orientales où la vertu des vierges est mise particulièrement en relief; sous l'influence de ces idées, les hérétiques considéreront le mariage comme l'œuvre de l'esprit du mal et le déclareront illicite. En Occident, saint Ambroise lui-même, pour inspirer l'estime de la virginité, ne rabaisse-t-il pas un peu le mariage? (3) Dans les *Gesta*, il est souvent question de vierges qui refusent de s'unir à de très hauts personnages : ainsi font

(1) *Epitaph. Paulae*, 31. P. L., t. XXII, col. 905.
(2) *Sermo* CCCIV.
(3) *Exhort. Virg.*, XI, 36. P. L., t. XVI, col. 346. *Licet bona conjugia, tamen habent quod inter se conjuges erubescant.*

Agnès, Agathe, etc... Cécile épouse Valérien mais veut garder la virginité dans le mariage.

Les saintes femmes ne sont pas oubliées : Perpétue et Félicité de Carthage sont nommées au Canon de la messe, Félicité, dame romaine, mère de sept martyrs, est inscrite au léonien, sainte Anne est fêtée en Occident au VIII[e] siècle, etc.

Le terme *confessor*, qui ne s'emploie habituellement qu'au masculin, fut cependant quelquefois donné à des femmes, notamment en Espagne. On lit au 9 décembre, dans un calendrier mozarabe de l'année 1072 : *sancte Leocadie, virginis et confessoris Christi* — sainte Léocadie, vierge et confesseur du Christ. Les conciles de Tolède de 633 et 636, l'office antique et plusieurs manuscrits liturgiques mozarabes parlent de même. Les calendriers de 1067 et celui de 1072 annoncent au 24 juillet *sancte Seguline confessoris Christi* — sainte Sigoline, confesseur du Christ, et la vie de cette sainte, écrite en mozarabe, a pour titre : *Vita vel transitus sanctae Segulinae confessoris Christi*. On a pensé que sainte Léocadie est appelée *confesseur* parce qu'elle mourut dans la prison ; mais cette raison ne vaut pas pour sainte Sigoline, car dans une messe de sainte Eulalie de Barcelone, le titre de martyre lui est donné dès les premières lignes, on dit ensuite que les mérites qui ont précédé sa mort en ont fait *confessorem* du nom du Christ. La distinction classique est rigoureusement observée (1).

IV. Terme de cette évolution. — Avec le temps, pour bien montrer que les vierges et les saintes femmes, les ascètes et les évêques étaient regardés, aussi bien que les martyrs, comme les témoins du Christ, des imitateurs de

(1) Voir Delehaye, *Sanctus*, p. 95.

son sacrifice, on finit par distinguer trois sortes de martyrs en attribuant à chacun une couleur spéciale : le martyre rouge ou vrai martyre; le martyre vert supporté par une pénitence sévère des fautes graves : au X^e siècle, en Irlande surtout, le vert était une couleur de deuil, de pénitence; le martyre blanc des bonnes œuvres en général et de la virginité en particulier (1).

Enfin, on en vint à attribuer à ces ordres privilégiés des bienheureux la jouissance d'une récompense spéciale, parce qu'ils ont embrassé un genre de vie plus parfait et se sont élevés au-dessus des vertus ordinaires. Dans l'Apocalypse, saint Jean voit les vingt-quatre vieillards qui représentent les élus « portant des vêtements blancs avec des couronnes d'or sur la tête » (IV, 4). La couronne leur convient parce que tous ont été vainqueurs dans le combat de la vie; mais la forme du combat ayant été différente, à la récompense essentielle devait s'ajouter quelque chose de spécial selon les états de vie. Le moyen âge est allé chercher le terme qui devait exprimer cette distinction dans le texte de l'Exode (XXV, 23-25) où Moïse décrit la table des pains de proposition : « Tu feras aussi une table de bois de sétim... tu l'entoureras d'une bordure d'or, *aurea*; sur cette bordure tu appliqueras une couronne sculptée à jour, haute de quatre doigts, au-dessus de laquelle tu poseras une autre petite couronne d'or, *aureola*. » *Aurea*, pris comme substantif, désigne la vision béatifique, *aureola*, dont on a fait le nom commun auréole, désigne une récompense particulière ajoutée à la première et méritée par un combat spécial. De même, dit Bède qui a donné sa célébrité à cette interprétation, que sur la bordure d'or qui surmontait la table des pains de proposition il y avait une couronne haute de quatre

(1) Voir D. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques*, p. 210 sq.

doigts, surmontée elle-même d'une autre petite couronne; de même une auréole s'ajoute à la couronne des saints qui, non seulement ont observé les préceptes, mais aussi ont pratiqué les conseils. Saint Cyprien donne aux martyrs une couronne de pourpre; saint Augustin, saint Jérôme, accordent une gloire spéciale aux vierges; on en attribue une aux docteurs d'après cette parole de Daniel : « Ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice seront comme des étoiles éternellement et toujours » (XII, 3). Saint Thomas ajoute que cela convient parce que ce sont les trois manières de ressembler davantage à Notre-Seigneur, qui fut à la fois docteur, vierge et martyr (1).

A. MOLIEN.

(1) *Summa theol., suppl.*, q. 96, a. 11. Voir *Dict. de th. cath.*, art. Auréole, t. I, col. 2571.

Vers la perfection de l'amour du prochain

(*suite*)

Aux précédentes considérations sur la perfection de la charité envisagée comme amour de Dieu, il nous reste à en ajouter d'autres concernant la perfection de la charité comprise comme amour du prochain.

Or, ce qui s'impose d'abord à notre réflexion, c'est la diversité de degrés de l'amour du prochain — diversité analogue à celle que nous avons déjà constatée à propos de l'amour de Dieu.

Il existe en effet une sorte de perfection requise pour être sauvé, et elle tombe sous l'obligation d'un précepte. Au surplus, s'ajoute une autre sorte de perfection, plus haute et comme de surcroît, proposée sous forme de conseil.

I. — La perfection de l'amour du prochain qui est de nécessité de salut

La perfection de l'amour du prochain requise pour être sauvé tient tout entière dans le mode d'aimer prescrit par ce précepte : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* »

De ce que Dieu se présente comme le Bien universel supérieur à nous, il s'ensuit que la perfection de l'amour divin est atteinte, lorsque notre cœur est, d'une certaine façon, tout entier porté vers Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut. Aussi n'y a-t-il pas à s'étonner que ce précepte se formule ainsi : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur.* » Quant au prochain, rappelons-nous qu'il doit être tenu non pour un bien universel situé au-dessus de nous, mais pour un bien particulier inférieur à nous. Et voilà pourquoi la mesure d'amour prescrite à l'égard d'autrui, ce n'est pas de l'aimer de tout son cœur, mais comme soi-même. Telle est donc la manière dont il faut aimer les autres. Trois conséquences en découlent.

Il faut en premier lieu que cet amour soit *vrai*.

L'élément constitutif de la dilection ou de l'amour c'est en effet de vouloir du bien à l'être aimé. Il est donc clair que le mouvement d'amour ou de dilection embrasse un double objet : la personne à qui l'on veut du bien, et le bien qu'on lui souhaite. Et quoique l'un et l'autre de ces objets possède ce caractère d'être aimé, il reste néanmoins que le véritable amour s'adresse plutôt à la personne à qui l'on veut du bien.

Considérez en effet que le bien souhaité à quelqu'un n'est objet d'amour que par dérivation, en tant qu'il est dépendant de l'acte d'amour. N'est-il pas incorrect de dire que nous aimons véritablement et spécialement une chose dont nous désirons la destruction ? Or, ils sont nombreux les objets que détruit l'usage que nous en faisons, tel, par exemple, le vin que nous buvons et le cheval que nous montons pour combattre. Dans les cas où nous avons l'intention d'employer certaines choses à notre usage, il faut donc admettre qu'à proprement parler et en réalité c'est nous-mêmes que nous aimons. Quant à ces objets

dire que nous les aimons, c'est faire un emploi dérivé et presque abusif de ce mot.

Et maintenant, en quoi consiste cet amour *vrai* que chacun se porte, naturellement, à soi-même? N'est-ce pas à désirer son propre bien, comme le bonheur, la vertu, la science, et autres choses nécessaires au bien-être? En effet. Ce que nous aimons véritablement dans les objets qui sont à notre usage, ce ne sont pas ces objets eux-mêmes, mais l'usage que nous en faisons, et surtout notre propre personne. Or, n'est-il pas exact que nous pouvons employer des hommes à notre service, comme nous nous servons de choses? Si donc, notre prochain, nous ne l'aimons que dans la mesure où il peut nous être utile, nous ne l'aimons pas véritablement, nous l'aimons même moins que nous-mêmes. C'est ce qui se produit dans les amitiés à base d'utilité et de jouissance. Quiconque aime son prochain pour un motif d'utilité personnelle ou de délectation, s'aime sans aucun doute soi-même, vu que de cet autre il n'attend qu'un bien utile ou agréable. Et celui-ci n'est pas aimé, sinon dans le sens où l'on dit que le vin et le cheval sont aimés, c'est-à-dire non pas comme chacun s'aime soi-même de telle sorte que nous cherchions leur bien, mais plutôt comme des biens réels poursuivis par égoïsme.

Donc, de ce devoir qui incombe à tout homme d'aimer son prochain comme soi-même, il ressort premièrement que cet amour, pour répondre au précepte de la charité, doit être vrai. « *La charité* — dit saint Paul — *procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience, d'une foi sincère* » (I Tim., 5). Aussi, comme dit encore l'Apôtre (I Cor., XIII, 5) : « *La charité ne cherche pas son avantage* », mais le bien de ceux qu'elle aime. Et pour illustrer cette recommandation, saint Paul ne craint pas de s'offrir lui-même en exemple : « *Faites comme moi qui cherche à plaire à*

tous et en tout, et qui ne songe point à mon avantage personnel mais au bien général pour que tous soient sauvés » (I Cor., x, 33).

En second lieu, la manière dont il faut aimer le prochain requiert que cet amour soit *juste* et *droit*.

Est appelé juste et droit l'amour qui nous incline à préférer les biens supérieurs aux biens d'ordre inférieur. Or, il est incontestable que, parmi les biens humains, celui de l'âme l'emporte en importance; — vient ensuite celui du corps; — et enfin celui que procure la possession des objets extérieurs. Cette hiérarchie dans l'amour que chacun se porte vis-à-vis de soi-même, ne la voyons-nous pas inscrite par la nature en l'homme? Il n'est personne en effet qui ne préfère perdre l'œil de son corps plutôt que celui de son esprit, c'est-à-dire l'usage de la raison. De même, dans le but de sauvegarder ou de conserver la vie corporelle, qui n'est disposé à sacrifier tout ce qu'il possède? Voici comment s'exprime Job : « *Peau pour peau. L'homme donne ce qu'il possède pour conserver sa vie* » (II, 4). Tel est donc l'ordre naturel de l'amour de soi. Il n'est jamais ou il est rarement fautif, lorsqu'il est question des biens naturels que nous venons de choisir comme exemples.

Mais quand il s'agit de biens qui s'ajoutent à ces derniers, il s'en trouve qui bouleversent cet ordre de la charité. Beaucoup par exemple font fi de la science ou de la vertu pour sauver leur corps ou lui procurer des jouissances. Il en est encore qui, dans la poursuite des biens extérieurs, courent de graves dangers ou livrent leur corps à des travaux excessifs. Ce n'est pas ce que nous appelons une charité *droite*. Loin de là ! On peut affirmer, au contraire, que ceux-là ne s'aiment point vraiment eux-mêmes.

Ce qui donne en effet à un être son caractère spécial, n'est-ce pas ce qui domine en lui? Ainsi, nous disons qu'une cité a accompli tel ou tel acte, lorsque en réalité ce sont les chefs de cette cité qui ont agi. Pareillement, la primauté dans l'homme est tenue par l'âme, et parmi les puissances ou facultés de celle-ci par la raison ou intelligence. Il faut donc conclure que quiconque méprise le bien de l'âme rationnelle pour donner l'avantage aux biens du corps ou de l'âme sensitive ne s'aime pas véritablement. C'est pourquoi il est écrit au livre des psaumes (x, 5) : « *Celui qui aime l'iniquité est l'ennemi de son âme.* »

Introduire la rectitude dans notre charité envers le prochain : tel est donc l'objet du précepte d'aimer autrui comme soi-même. Cela revient à dire que l'ordre des biens à lui souhaiter doit être exactement le même que celui que nous devons désirer pour nous : en premier lieu les biens spirituels, ensuite les biens corporels, enfin les avantages procurés par les biens extérieurs. Aussi vouloir aux autres des biens extérieurs contraires au développement de leurs corps, ou des biens corporels contraires au salut de leur âme, ce n'est plus les aimer comme soi-même.

En troisième lieu, aimer le prochain comme soi-même exige que nous l'aimions *saintement*.

Quand on dit d'une chose qu'elle est sainte, c'est qu'elle a toute sa raison d'être en Dieu. Un autel est saint parce que consacré à Dieu, et ainsi des autres objets qui sont voués au service divin. — D'un autre côté, qu'un être en aime un autre comme soi-même, il en résulte qu'une certaine solidarité les rapproche l'un de l'autre. C'est en effet sous le rapport où deux êtres fusionnent réciproquement qu'ils sont considérés comme ne faisant qu'un. Et

dans ce cas, chacun se comporte vis-à-vis de l'autre comme à l'égard de soi-même.

Mais soupçonne-t-on de combien de façons variées deux êtres peuvent être unis? — Les uns le sont par un lien naturel issu de la génération charnelle, comme, par exemple, ceux qui procèdent des mêmes parents. D'autres se rapprochent par le rang qu'ils occupent dans la cité : ils sont par exemple magistrats de la même ville, ils sont soumis au même chef, ils sont gouvernés par des lois identiques. Et à l'intérieur de chaque office ou de chaque entreprise, se créent des rapports spéciaux parmi ceux que mettent réciproquement en contact le commerce ou la guerre, le métier ou l'art, ou toute autre chose de ce genre. Or ces différentes manières d'aimer le prochain peuvent être honnêtes et droites. Elles ne sont pas pour autant saintes. Elles ne le sont que si cet amour du prochain a Dieu pour motif et pour fin.

En voici l'explication. Ce qui rend solidaires les uns des autres des hommes appartenant à une même cité, n'est-ce pas leur dépendance d'un seul chef et l'obéissance à ses lois? Ainsi tous les hommes, considérés comme naturellement en tendance vers le bonheur, ne font qu'un par rapport à Dieu. N'est-il pas le Chef suprême de tout être, la source de la béatitude, le législateur de qui relève toute justice?

Remarquons toutefois, à la lumière de la droite raison, que le bien commun l'emporte en importance sur le bien privé. De là une tendance instinctive de chaque partie à prendre à cœur le bien général. Rien de plus facile à constater. N'exposons-nous pas la main aux coups qui nous sont destinés, afin de préserver le cœur et la tête d'où dépend la vie entière de l'homme? Or, dans la solidarité à laquelle nous avons fait allusion et qui est formée par tous les hommes en vue d'atteindre leur fin, c'est-à-

dire le bonheur, chaque homme fait figure de partie, et Dieu lui-même, en qui réside le bonheur de tous, est considéré comme le bien commun de la totalité. Il est donc conforme à la droite raison et à l'instinct de nature que chacun choisisse Dieu pour fin, comme la partie a pour fin le bien de tous. Et c'est cela que vient perfectionner la charité, vertu qui amène l'homme à s'aimer soi-même pour Dieu.

Concluons. Lorsque quelqu'un aime son prochain pour Dieu, il l'aime comme soi-même, et c'est ce qui rend saint son amour. Témoin cette parole de saint Jean (IV, 21) dans sa première Épître : « *Nous avons reçu de Dieu ce commandement : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère.* »

Enfin, aimer son prochain comme soi-même, c'est l'aimer d'un amour *efficace* et *actif*.

Il est en effet de toute évidence que s'aimer soi-même ce n'est pas seulement vouloir la réalisation de son propre bien et l'éloignement de ses maux — c'est surtout se procurer la plus grande somme de biens possible et triompher de l'adversité. Il aime donc son prochain comme soi-même celui qui, non content d'éprouver dans son cœur le désir de la prospérité d'autrui et de sa préservation du mal, y coopère pour sa part effectivement. Rapportons-nous-en à cette parole de saint Jean (I^re^ Épître, III, 18) : « *Mes petits enfants, n'aimons pas de parole et de langue, mais en action et en vérité.* »

SAINT THOMAS D'AQUIN.

(*Traduction du* R. P. HYAC. MARÉCHAL, O. P.)

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Notes de Pédagogie religieuse

Éducation eucharistique (*suite*)

Le deuxième élément de préparation lointaine à la participation aux saints Mystères est, toujours sous forme d'éducation purement orale, pour l'enfant de sept ans, l'illumination de sa pensée sur le Saint Sacrifice de la Messe et sur la Communion.

Il faut que l'enfant sache, non seulement que Jésus *demeure* dans l'Eucharistie, mais ce que Jésus *fait* à la Messe et ce qu'il *opère* dans la Communion. Évidemment on le lui expliquera d'une manière accommodée à la très petite ouverture de son esprit, et de la façon la plus imagée possible et la plus vivante.

Or, c'est un problème difficile, en particulier pour ce qui regarde la Messe. Pourtant, puisque l'enfant, dès sept ans environ, et suffisamment éclairé sur son obligation, a le devoir d'assister à la messe du dimanche, il a besoin par là même d'être instruit. Pour cette assistance, autre que purement passive, il lui faut savoir au moins de façon rudimentaire ce qui se passe sur l'autel au moment de la consécration annoncée par la clochette. La clochette, le prosternement des fidèles, le silence général ne sont pas choses indifférentes mais parlantes aux yeux et aux oreilles de l'enfant. On doit exploiter ce côté sensible de la minute solennelle, par une description, une mimique, un ton qui en imposent; l'impression produite entraînera une certaine intelligence du grand

mystère, du « sacrifice redoutable », comme parle le Concile de Trente.

Pour les théologiens, qu'est-ce que la Messe ? Un sacrifice, qui rappelle, représente et reproduit d'une manière non sanglante le sacrifice de la Croix.

Cette idée de sacrifice renferme deux éléments essentiels : *l'oblation* et *l'immolation*. Certaines opinions isolées se sont fait jour qui voudraient ne retenir que le premier pour exclure complètement ou à peu près le second, sous prétexte que *l'oblation* d'une victime *autrefois* immolée est encore de quelque manière un sacrifice. Ces opinions ne paraissent pas conciliables avec les textes du Concile de Trente. La Messe est sans doute essentiellement une oblation : Jésus-Christ *s'offre* à son Père par le ministère du prêtre, il s'offre en souvenir de sa Passion et avec ses mérites de victime. Mais, de plus il *s'immole* ACTUELLEMENT et RÉELLEMENT. Son immolation est réelle, mais d'une réalité différente de celle de la Croix, parce que réalité *d'un autre ordre* : sur la Croix, immolation sanglante, réalité *de l'ordre naturel*; à la Messe, immolation non sanglante, mystique c'est-à-dire mystérieuse, réalité *de l'ordre surnaturel*. De plus, dans cette immolation réelle, l'aspect matériel se doit distinguer du point de vue formel. Sur la Croix, l'immolation matérielle a consisté dans l'effusion du sang par le fait des bourreaux et l'immolation formelle, dans l'acceptation du Christ de cette mort sanglante. A l'autel, l'immolation mystique consiste *matériellement*, dans la séparation *vi verborum* du Corps et du Sang par le ministère du prêtre; *formellement*, dans l'acceptation par le Christ de cet acte qui le constitue victime.

Il y a donc à la messe deux actes distincts dans la volonté du Christ : *l'immolation* formelle, et, de plus, *l'oblation* que fait le Christ de cet état de victime à son divin Père.

Les récents travaux de plusieurs savants théologiens (en particulier du P. de la Taille au point de vue dogmatique, de M. Lepin au point de vue historique) tendent à mettre plus en relief le côté *oblation* mais sans exclure, cela va de soi, le côté *immolation*.

Ceci dit à titre de parenthèse et sans qu'il soit besoin d'en expliquer plus long, ne pourrions-nous pas nous rencontrer, ici, auprès des petits enfants, avec les grands savants pour insister un peu plus sur le point de vue de *l'oblation*, plus

accessible aux jeunes esprits que *l'immolation* MYSTIQUE? Ce n'est pas que nous devions exclure ce second élément (essentiel, répétons-le), et il faudra bien y faire allusion comme nous pourrons; mais entrons dans la place d'abord par des voies plus ouvertes.

Certaines belles images tirées de l'Écriture nous y aident; et certaines paroles tirées du Canon de la Messe y apporteront leur *confirmatur*. Peut-être, de ces images qui accuseront nettement l'oblation, se dégagera-t-il quelque chose qui parle aussi d'immolation à la Messe. Ainsi les images, figuratives du sacrifice de la Croix, des sacrifices d'Abel, d'Isaac, de Melchisedech.

Nous décrirons en détail le sacrifice d'Abel : le bel adolescent faisant le geste d'offrir la victime et élevant vers le ciel ses deux grands bras, image des bras étendus de Jésus sur la Croix.

Plus saisissant encore le sacrifice d'Abraham, qui, dans son attitude de prêtre, offre la victime.

Quant à Melchisedech, il rappelle admirablement le sacrifice eucharistique. Abraham avec ses serviteurs revient triomphant d'une guerre où Lot, son neveu, a été emmené captif. Un personnage, prêtre et roi, vient à sa rencontre, et en hommage de reconnaissance et d'adoration de la Souveraineté de Dieu élève vers le ciel le pain et le vin, symboles de l'Eucharistie.

La sainte Liturgie veut que, chaque jour, nous évoquions le souvenir de ces trois scènes figuratives du grand mystère de la Croix et de la messe; et il faut le faire remarquer aux enfants : « Daignez, dit le prêtre, jeter sur ces offrandes un regard de satisfaction et de complaisance et les recevoir comme vous avez agréé les présents de votre serviteur Abel le juste, et le sacrifice de notre Patriarche Abraham et le sacrifice que vous a offert votre grand prêtre Melchisedech, sacrifice saint et hostie immaculée. »

Telle est la méthode sensible et vivante qui est celle de l'Église. Dans ce Christ Roi « pour qui tout est vivant », ce qu'on appelle son Corps mystique, toutes les cellules sont animées et présentes : et les justes de l'Ancienne Loi, et les fidèles de la Nouvelle. Et le Christ au milieu, offrant chaque jour au Père éternel un seul et même sacrifice.

Pour expliquer la Messe, ne l'oublions pas toutefois, les

figures de l'Ancien Testament, si elles sont l'esquisse, n'approchent pas de celle du Calvaire, qui est, non une image morte, mais une réalité vive, dont la Messe ne se distingue pas, sinon quant au mode d'immolation matérielle. La Messe est une *re-présentation*, présentation recommencée, non représentation figurée, à la façon d'une tragédie jouée sur la scène et rappelant un épisode passé, mais un renouvellement réel de la même scène, avec les mêmes personnages, quoique sous le voile du mystère.

Que l'enfant, à la messe, ait comme la vision, à travers l'Hostie qui s'élève entre les mains du prêtre au moment de la consécration, la vision de Jésus en croix, s'offrant de nouveau à son Père pour les péchés du monde, priant pour les hommes, spécialement pour les fidèles qui assistent à la messe, et même pour ce petit enfant qui fait attention à lui et qui l'aime de tout son cœur.

L'on utilisera avec profit ces gravures qui représentent, au-dessus de l'autel où un prêtre célèbre, le Christ crucifié, avec en haut, le Père céleste qui agrée son oblation. Exploiter ce geste symbolique de l'extension des bras qui dit si bien l'offrande et la supplication. Les bras horizontaux du Crucifix peuvent signifier que Jésus embrasse le monde dans son pardon. Mais les bras resserrés et tendus vers le ciel n'en expriment que mieux le don de soi dans une prière ardente. Crucifix « janséniste », a-t-on dit. Rien n'est moins sûr que cette assertion. L'élévation des mains est comme « le sacrifice du soir ». *Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum.* C'est le geste du prêtre à l'autel.

L. Paulot.

Chronique de Liturgie

I. — Que l'esprit liturgique suppose une formation soigneuse

La force des convenances est plus entraînante que celle des convictions. Il convenait jadis d'assister à la messe les bras croisés ou d'y égrener son chapelet. Par l'effet d'un apostolat qui sait utiliser la propagande, il convient aujourd'hui presque partout, de tenir un missel en mains pendant que le prêtre demeure à l'autel, et même d'y jeter les yeux, et même de s'en vanter. Les missels, évidemment, avec leurs traductions et leurs multiples notes, sont d'habiles tentateurs; et les fidèles les moins convaincus, puisqu'ils n'ont plus, de par les convenances, la ressource de se plonger dans une méditation solitaire, ouvrent leur âme doucement et furtivement au mets liturgique.

C'est ainsi qu'il doit en être; la cause de la liturgie faisant des progrès en extension et en profondeur. Serait-ce que la conviction entre par la porte des convenances?...

Mais la conviction postule *un état d'esprit*. Il n'est pas inutile, à notre avis, de souligner parmi ces quelques réflexions que suggèrent en passant, des livres ou des œuvres, les idées qui chassent une équivoque et qui doivent, même, orienter un mouvement. On peut toucher à la « piété liturgique » par nécessité, par occasion ou par convenance; on n'y insère vraiment sa vie spirituelle que par goût et par amour. Cela demande une formation, des habitudes d'esprit, une conviction que ne pourrait satisfaire un commerce tout extérieur.

Le formalisme cherche partout à paralyser les âmes. En matière d'art religieux nous savons trop ce qu'il obtient. En liturgie il serait l'écueil du grand nombre, parmi ceux qui ont fait le premier pas. L'observance exacte des rubriques, n'aurait pas d'autre fruit naturel, si l'on prétendait s'en contenter et arriver de la sorte à bien réaliser des cérémonies.

Dans ce cas le missel, le rituel, pris en eux-mêmes, ne contiendraient aucune vertu propre ; ils ne seraient rien de plus que des euchologes à cours forcé ! Le culte n'est complet, sans doute, que s'il rejaillit à l'extérieur — et l'Église ne nous dispensera jamais des nécessités rituelles de la liturgie, comme si elles étaient un simple point d'appui destiné à disparaître à mesure que la prière se perfectionne, et non un élément essentiel de sa louange — mais le culte a une âme, ou il est vain ; la routine et le formalisme, fussent-ils ponctuels, sont des corps sans âme. Songer à ce qu'exige de vie profonde un acte de culte ! Il est produit par la vertu de religion, il doit être aussi tout imprégné de foi lucide et de charité...

On dira qu'un acte de religion est chose facile. Les génuflexions, les signes de croix, les oraisons vocales, exigent-ils une initiation compliquée ? Mais il ne s'agit pas ici d'actes séparés, il s'agit d'un habitus à discerner, et d'aborder la liturgie, de se servir de ses moyens, avec un esprit liturgique. Quelque vénérable et parfait instrument qu'il soit, le missel, qui peut à la longue créer la mentalité désirable et qui doit, sans doute, l'entretenir et la fortifier, le missel veut des initiés et il ne récompense que ceux qui l'aiment. Feuilleté du bout des doigts, lu pendant la messe par simple curiosité ou passe-temps, il ne servirait peut-être qu'à une forme supérieure de la distraction.

Il veut des initiés ; et nous allons voir que le labeur de l'initiation pratique leur est de plus en plus facilité, pourvu qu'ils aient pris avant toute étude une orientation nette. Cette orientation ressortit à quelques grands principes doctrinaux souvent rappelés ici même et qui sont le fonds commun de la théologie paulinienne et de la spiritualité liturgique, greffée par l'Eglise même, sur la doctrine la plus pure. C'est sur la façon de considérer le Christ Notre-Seigneur et d'aller à lui que la liturgie met son empreinte.

Le voit-elle simplement comme ce modèle infiniment aimable et parfait qu'il est nécessaire d'imiter et doux de suivre ? Trop faible est cet appui pour son intimité. Elle voit dans le Christ le chef dont nous vivons, le Pontife par qui et même avec qui nous rachetons, le Fils en qui nous louons le Père. Vivant de lui et comme lui, dans un Corps mystique que la liturgie sacramentaire accroît sans cesse et que le Sacrifice fait divinement en action, nous ne pouvons être à l'aise dans

la prière liturgique que si, répudiant nos tentations individualistes, la liberté intérieure de notre âme se fonde sur une triple conviction fondamentale : celle de la maternité de l'Église ; celle de notre propre et active participation au Sacrifice du Seigneur ; celle de l'effet constant des Sacrements dans toute l'activité de notre vie surnaturelle et pour le perfectionnement de notre adoration, de notre prière.

Préalablement à toute initiation particulière, voilà dans quel état d'esprit il faut se trouver. Être conscient, en un mot, que, portant en nous la vie du Christ, nous vivons dans l'Église et que, de quelque manière, l'Église ne va pas sans nous.

Cet état d'esprit ayant sa logique, on recevra le missel comme un trésor qui s'ouvre avant la messe et se ferme après — et, à la façon de l'Eucharistie ou de la Bible, comme un moyen authentique de communier au Christ-Pontife dans l'acte de son Sacrifice. Préparé, il donnera l'aliment de la plus douce et de la plus appropriée des méditations et créera une atmosphère dans laquelle telle messe en particulier, étant mieux connue, sera mieux vécue. Pieusement ouvert, et suivi mot pour mot avec le prêtre, il ne se fermera pas intempestivement. Alors, on ne verra plus les fidèles, aussitôt qu'ils ont communié, se renfermer dans un *a parte* systématique. S'isoler à ce moment, c'est interrompre, c'est déserter la messe ; même, sous prétexte de mieux jouir du Seigneur et de l'adorer plus profondément, c'est se mettre à l'écart de son Corps mystique dont il veut par-dessus tout l'unité. Un peu de sens liturgique ramènera le communiant à son missel dès qu'il entendra la voix du prêtre, afin d'exprimer ensemble l'action de grâces de l'Église.

*
* *

La préparation à la messe peut être générale, ou immédiate et détaillée. On a recommandé naguère l'excellent ouvrage du Rme Dom J. de Puniet sur *la liturgie de la messe* (1), livre très apte à faire connaître, comprendre et aimer les rites du Sacrifice eucharistique et ses prières communes. Mais, pour chaque messe, il serait désirable que l'on possédât un com-

(1) Dom J. de Puniet, *La liturgie de la messe*. Aubanel, Avignon.

mentaire du missel, où l'histoire et l'ascèse unissent leurs avantages au profit de la liturgie. Le *liber Sacramentorum* (1) du Rme Dom Schuster entend répondre à ce désir.

Le neuvième et dernier volume de son édition italienne paraissait en 1927. Deux ans plus tôt, avait été amorcée la traduction française, qui marquait depuis lors un temps d'arrêt. En voici, grâce à Dieu, le tome II[e]; excellent comme le premier, et comme lui, bien présenté, enrichi même de bonnes illustrations. Les avantages de cette œuvre au point de vue de la formation liturgique méritent que nous ne la laissions pas avancer inaperçue.

Le premier volume est tout entier consacré à des notions générales, qui sont d'autant plus nombreuses que l'auteur les fait entrer, non dans le cadre du missel romain actuel, mais des anciens sacramentaires. Cela équivaut à une brève initiation, par les grandes lignes, aux sources liturgiques et historiques du missel, puis aux principales fonctions du rituel et du pontifical. Des notions générales doivent en effet jeter leur lumière sur toutes les manifestations officielles du culte tel que l'Église l'a organisé. Dom Schuster y était d'autant mieux porté que la définition descriptive qu'il donne de la liturgie a la plus grande amplitude possible : « elle a pour objet, dit-il, la vie religieuse et surnaturelle du christianisme dans ses manifestations sacramentaires, euchologiques, littéraires et artistiques, embrassant ainsi, comme une vaste synthèse, ce qui a été pensé de plus sublime au monde, pour saisir et exprimer l'indescriptible et le divin. »

Pour initier logiquement, ces notes — car l'auteur se défend d'avoir fait une exposition suivie, un commentaire — sont d'abord historiques et archéologiques ; et l'on y trouvera souvent des résumés parfaitement clairs et parfois des renseignements inédits, surtout pour la topographie romaine et l'histoire de la Rome du haut Moyen-Age, que l'Abbé de Saint-Paul connaît à fond. D. Schuster prend soin d'avertir que sa science ne s'adresse pas seulement aux savants — et

(1) Dom J. Schuster, *Liber Sacramentorum*, notes historiques et liturgiques sur le missel romain ; t. I : La sainte liturgie ; t. II : De l'Avent à la Septuagésime. Le t. I, paru en 1925, a été mentionné en son temps; le t. II vient de paraître chez Vromant, Bruxelles. On espère que les suivants ne se feront pas attendre.

c'est manifeste : eux pourraient véritablement désirer davantage. De même les liturgistes théologiens désireraient un peu moins de brièveté, et encore un peu plus de profondeur, aux explications de textes des messes particulières. Mais les uns et les autres auraient mauvaise grâce à se plaindre. Avertis de quelques lacunes, ils peuvent, en général, faire suffisamment confiance à l'auteur. Nos lecteurs, ceux qui reconnaissent que la formation liturgique leur manque — et aussi ceux qui l'auraient — n'ont rien de mieux à faire que de prendre le *Liber Sacramentorum* et de le lire avec attention.

« Un travail d'étude privée, dit D. Schuster ; une préparation de l'esprit à la récitation intelligente des prières contenues dans le missel. » On a tout naturellement comparé l'imposant ensemble de l'Abbé de Saint-Paul de Rome, à celui qui fait la gloire de l'Abbé de Solesmes : l'*Année liturgique*. Les éléments de comparaison ne manquent pas. De part et d'autre le souci de donner aux âmes une nourriture saine, forte (1), rigoureusement autorisée, et, pour les pénétrer de l'enseignement de famille, des deux côtés l'amour de la tradition, le recours à ses monuments anciens, le goût de l'Écriture, une piété filiale envers l'Église, en un mot, une grande justesse du sens liturgique.

Dom Guéranger nous semble pourtant, sur plus d'un point, incomparable. S'il est bien vrai que, par une abondance à laquelle notre génération n'est plus habituée, par une certaine lenteur dans l'exposition et par une information historique insuffisante du fait des nombreuses découvertes des cinquante dernières années, son œuvre date et aurait besoin d'une refonte — mais combien difficile une refonte de l'*Année liturgique* ! — il est hors de doute que ses qualités foncières l'empêchent de vieillir au point d'être condamné à la défaveur. Théologien, formé dès l'adolescence par la fréquentation des Pères et une étude de la scolastique beaucoup plus attentive que celle de ses contemporains ; connaisseur et ami de toute la production liturgique du Moyen-Age, tant en Orient qu'en Occident, et de sa littérature spirituelle ; maître dans l'art délicat de cueillir, avec la simplicité et la discrétion d'un poète sacré, les fleurs exubérantes du symbolisme : auteur

(1) Néanmoins, de l'œuvre de D. Guéranger à laquelle depuis tantôt un siècle tous les liturgistes ont puisé, se dégage un enseignement plus ample et plus cohérent.

ascétique plein de flamme et d'onction, vrai mystique, Dom Guéranger se meut de la façon la plus aisée, la plus naturelle, la plus impersonnelle, dans ce domaine royal de la piété de l'Église. Sa foi jalouse et son ardeur émeuvent puis entraînent. Instruire n'est visiblement pour lui qu'un sérieux moyen d'amener les âmes bien orientées, aux paisibles labeurs de la contemplation. Et la finesse, la pureté, la mesure exquise de son sens liturgique (1), font de lui mieux que le commentateur, l'auxiliaire de la liturgie. L'*Année liturgique* est, et restera longtemps, le livre que l'on porte à l'église en même temps que le missel.

Toujours honorée, utilisée, elle peut accepter un complément. Dom Schuster lui donne l'appoint de connaissances plus précises et plus neuves, et il répond à certaines préoccupations que l'on n'avait pas encore, au milieu du XIX^e^ siècle. Il est évidemment mieux au fait (2) de l'histoire des catacombes et de celle des « tituli » ou églises paroissiales de Rome au beau temps des Sacramentaires et même beaucoup plus tôt. Cela lui permet, en s'appuyant sur les meilleurs travaux récents, de réaliser quelques attrayantes synthèses. Ainsi, dans le premier volume : la messe papale dans les stations romaines; l'œuvre de la « Schola » du Latran dans le développement de la liturgie romaine; la dédicace des basiliques dans l'antiquité. Le second volume, avant d'aborder le commentaire des messes du temps — commentaire, nous l'avons dit, qui, à la différence de celui de D. Guéranger, donne quelques indications sur toutes les pièces, mais est loin d'avoir la même

(1) Le fascicule LXXXVIII^e^ du *Dictionnaire d'Archéologie et de liturgie* contient, à propos des traditions historico-liturgiques de certaines Églises des Gaules, des pages où M. l'abbé H. Leclercq s'exprime, au sujet de D. Guéranger historien de la liturgie, avec une intempérance de plume stupéfiante. Il prétend jeter le discrédit sur les méthodes qui inspirèrent les « *Institutions liturgiques* » et tend à ramener l'œuvre liturgique de l'illustre Abbé aux proportions d'une entreprise commerciale. Ces pages, manifestement passionnées, et d'autant plus déplacées que l'Auteur appartint longtemps à la Congrégation bénédictine de France, n'accroîtront pas l'autorité, déjà trop contestée, du *Dictionnaire d'Archéologie et de liturgie*.

(2) On n'ignore pas que toutes ces questions suscitent de continuelles recherches — et D. Schuster lui-même aura besoin de mettre au point, avec Grisar et Wilpert et beaucoup d'autres, l'histoire liturgique et topographique de la Rome des VI^e^-IX^e^ siècles.

portée théologique et la même onction, — ce volume contient un intéressant chapitre sur le Calendrier romain et un brillant résumé des données liturgiques acquises, sur l'origine et la composition de l'*Ordinarium missae*.

Ce même volume s'ouvre opportunément sur un chapitre intitulé « hiérarchie et culte », où l'auteur situe la vie cultuelle chrétienne à Rome durant les trois premiers siècles. Dans le tome précédent, il avait montré les intimes relations de la liturgie juive et de la nôtre, qui sont tellement frappantes que la seconde paraît être « le développement intrinsèque du culte révélé par le Dieu des patriarches ». Pareille dépendance n'est point surprenante quand on songe que l'Église fit ses premiers essais de louange à l'ombre du temple de Jérusalem. Il fut un temps où, trop proche de la Synagogue pour essayer de couvrir sa voix, elle patientait, attendait en quelque sorte d'être libérée par la persécution et s'appropriait une foule d'éléments, qu'elle devait rendre cohérents et vraiment spirituels en les insérant dans la Synaxe eucharistique. Elle fera de même, dans une mesure très prudente et pour des rites extérieurs, avec les cérémonies du paganisme. C'est ce qui faisait dire à Dom O. Casel dans un article du « Jahrbuch » de Maria Laach : « Ce qu'on ne pouvait trouver dans le culte des Juifs et des païens, que morcelé et fragmentaire, est réuni dans le culte des anciens chrétiens : à la fois célébration de mystère et mystique intérieure et spirituelle. »

En venant à Rome, le culte chrétien n'y porte sans doute qu'un mince bagage, mais il va s'y enraciner et s'y enrichir. L'enrichissement consistera surtout à s'ordonner. — Il faut voir ici les chapitres III, IV, V, du premier volume : la prière de la primitive Église ; les conditions historiques de la réforme liturgique de saint Grégoire ; *fractio panis*. — L'enracinement, nous en voyons encore les vestiges en plein jour, dans ces vénérables basiliques romaines, sur lesquelles tous les volumes suivants nous donneront, en passant, maint détail précieux, et dont le présent chapitre du tome II recherche l'origine ou la mention première. Ces basiliques qui remontent au temps de Constantin et du pape Sylvestre, ou du pape Jules, ces titres romains que dénombre le Concile de 499, nous les retrouvons par de charmantes allusions dans la plupart de nos messes stationnales. Les allusions liturgiques leur sont discrètement appliquées, comme le gui sur les vieux chênes.

Avec le Carême qui vient, on pourra souhaiter les Commentaires du troisième volume, puisque le second s'arrête après le Temps de l'Épiphanie. Mais en attendant que l'œuvre s'achève, on trouvera dans les deux premiers volumes tout l'essentiel de ce qu'une préparation liturgique au missel romain peut faire désirer. On se convaincra, par là, de ce que nous disions au début de cette chronique : il ne suffit pas de posséder un missel et de le feuilleter pour en profiter sérieusement; il faut, par une méditation éclairée, et tout d'abord par l'étude, faire son éducation de membre du Corps mystique du Christ.

Doit-on ajouter que ce travail intellectuel et cette application à une formation liturgique ont pour objet de nous faire prendre conscience d'un état de fait : celui de notre participation à toute une vie de famille — mais ne visent pas à détruire la distinction très réelle entre la vie personnelle des membres du Christ et la vie globale du Corps mystique? Dans la mesure où par la foi, la charité, la vertu de religion, nous entrons plus intimement « in Christo Jesu et in Ecclesia », nous participons aux dons et à la sainteté, qui en nous est contingente et variable, mais dans l'Église, inamissible. Notre sainteté individuelle ne saurait se confondre avec celle de la société chrétienne, qui rend à la Trinité sainte un culte essentiel et parfait, par l'action même du Chist. Néanmoins, si notre vie spirituelle prend du culte de l'Église tout ce qu'elle en peut prendre et s'insère fidèlement dans la liturgie, elle sera devant Dieu un chant de louange parfaitement accordé à celui de l'Épouse du Christ.

Dom J. de Vathaire.

Pour la lecture spirituelle

Les Clarisses (1).

Après nous avoir révélé la psychologie mystique de Mechtilde de Magdebourg, après nous avoir livré, dans un français charmant, la Chronique des Dominicaines de Töss, Mme Ancelet-Hustache, nous donnant cette fois un livre franciscain, nous fait pénétrer chez les Clarisses.

Je dis bien : nous fait pénétrer. D'une extrémité de la France à l'autre, l'auteur est allé découvrir les monastères des Pauvres Dames de la règle de Sainte-Claire. Recueillant, de-ci, de-là, des impressions, des renseignements, des rires légers derrière des grilles, Mme Ancelet, patiemment, a sollicité d'être introduite. Elle a essuyé de saintes rebuffades. Elle s'est entendu répondre, par une abbesse : « Nous voulons rester dans l'ombre... et à vrai dire, Madame, pour savoir parler des Clarisses, il faut être religieux soi-même... » — Mme Ancelet n'a pas été découragée. Elle a cru, au contraire, qu'on pouvait parler des Clarisses sans s'enfermer pour toujours avec elles, et même elle a pensé que nous avions besoin qu'on nous en vînt dire quelque chose dans le langage du monde. Elle a persévéré. Elle a fléchi un archevêque. une abbesse. Elle est entrée dans un monastère de Clarisses. Elle en a vécu, autant que la chose lui fut permise, la vie; elle en a respiré l'âme; et, plus libérale que l'abbesse du couvent restée dans l'ombre, elle nous en rapporte à la pleine lumière l'image, et le parfum.

Rien de moins livresque que son livre.

« Je m'accuse, dit-elle en le terminant. Je croyais que toutes les choses qui m'ont été ici révélées étaient mortes et que, pour les retrouver, il fallait chercher dans les vieux âges,

(1) Jeanne Ancelet-Hustache, *Les Clarisses*. 1 vol. de la Collection des Grands Ordres monastiques, Bernard Grasset, 1929; prix, 12 fr.

fouiller les bibliothèques... étudier des chroniques, déchiffrer des parchemins. Je m'accuse d'avoir manqué de foi. Comme si l'Esprit n'était pas éternel! »

Révolte généreuse contre l'intelligence qu'une sèche curiosité isole de la flamme de charité; prise de contact frémissante de la réalité, toujours vivante et toujours semblable à elle-même de la vie monastique, il y a là un élan d'âme que n'offrirait jamais au lecteur, de quelque prix soit-elle, la seule érudition.

L'auteur, cependant, n'a pas seulement voulu faire vivant. Il a voulu, avant tout, faire vrai. La vie résulte, dans son ouvrage, de la vérité. Le sujet y est abordé avec toutes les garanties de la science historique.

Ce livre est divisé en deux parties. Les quatre premiers chapitres composent un aperçu de l'histoire des Clarisses, du XIII[e] siècle à nos jours et si abrégé qu'il soit, il est puisé aux sources mêmes d'une solide et perspicace documentation.

Sur sainte Claire, et la pathétique vocation qui, en dépit de tous les obstacles, lui fait embrasser la pauvreté de Jésus crucifié, sur la première maison des moniales à Saint-Damien — nid caché de la colombe, à l'abri des murs blonds, dans l'ondulation des oliviers pâles, — d'excellentes pages viennent éclairer les origines des Clarisses, et, la replaçant dans son milieu, font ressortir l'opportunité de cette fondation dans l'Europe chrétienne d'alors, menacée par les hérésies, minée par les appétits matérialistes de la féodalité décadente. Au fond du tableau se détache la figure austère et douce du cardinal Hugolin, le futur Grégoire IX. Il connaissait mieux que personne les maux et les besoins de la chrétienté; il savait tout ce qu'elle réclamait de prières et d'oblations; et de même, et dans le même temps qu'il soutenait à Bologne la vocation d'une autre moniale héroïque, la dominicaine Diane d'Andalò, il donna lui-même à Claire d'Assise les statuts de son Ordre. Il se plut à prier avec elle. Il se recommanda à ses prières. Gage de durée jusqu'à la fin des siècles : le Vicaire du Christ sur terre se faisant l'appui des premières Clarisses, et invoquant pour lui-même leur frêle, immatériel, invincible appui.

Bien des vicissitudes, pourtant, survinrent assez vite. Au XV[e] siècle, une réforme s'impose. Elle est accomplie par une

recluse française, sainte Colette de Corbie. Le récit, condensé, de l'extraordinaire destinée de cette contemporaine de Jeanne d'Arc, a grande allure. Ce n'est qu'un croquis; il est saisissant.

Ces quatre chapitres d'histoire ne forment qu'un prologue pour introduire le lecteur aux dix chapitres de la deuxième partie; et cette deuxième partie, ce n'est plus de l'histoire, c'est du reportage — et du meilleur.

Nous voilà entrés, nous aussi, chez les Pauvres Dames de la réforme de sainte Colette qui s'appellent d'un nom argentin : les Clarisses colettines.

Le monastère rythme devant nous les heures de sa vie d'oraison, de travail, de pénitence et de charité. Le vieux jardinier balaye les feuilles mortes. Les Tourières — avec la permission de notre Révérende Mère — consentent à dire les mésaventures de leurs voyages de sœurs quêteuses, lorsque avec l'âne et la carriole, elles vont mendier au nom de Jésus-Christ la pitance de la communauté. La Mère menuisière, d'une main sonore, fait son ouvrage. Elle saura joindre, sans aide profane, les planches du cercueil de la Pauvre Dame; et même ce jour-là, son marteau demeure allègre. Tout le monde travaille, et tout le monde sourit au travail et à la peine aussi, si Dieu l'envoie, béni soit-il!

Qu'on lise, au chapitre VII, la peinture de la très haute pauvreté, du travail et de l'aumône. C'est exquis.

Qu'on s'arrête, enfin, sur le dernier chapitre. C'est le plus personnel, et le plus moderne. On dirait que l'auteur, assailli par d'invisibles et anonymes contradicteurs, fait bravement face à leurs objections. Pauvres objections, grosses de préjugés. Les actifs — ou qui se croient tels parce qu'ils s'agitent beaucoup — considèrent la vie contemplative comme une fainéantise, ou une déchéance. Les libres esprits — ou qui se croient tels parce qu'ils ne refusent rien à leur orgueil — regardent la vie cloîtrée comme un coupable esclavage, ou comme une timide lâcheté. Quel ton apitoyé et méprisant n'avait-il pas, ce bibliothécaire d'une vieille petite ville de province, qui, montrant un manuscrit merveilleusement enluminé par des Bénédictines, disait : « Bah! elles n'avaient que cela à faire, n'est-ce pas? » Il y a aussi les objections contre la mortification. Ce n'est pas seulement des frivoles jouisseurs du siècle qu'elles viennent. Des âmes élevées, et

maintenues très haut par le sens de la valeur humaine, estiment que c'est se rabaisser puérilement que de combattre en soi la nature, que d'être humble, silencieux, chaste et doux. Et de savantes gens, nourris de lectures pseudo-médicales, concluent à la « folie mystique ».

Mgr Hugh Benson avait passé par là ; mais un jour qu'entré dans quelque abbaye de moniales, il méditait à la chapelle sur les richesses comparées de la vie active et de la vie contemplative, il se prit à sourire en lui-même de la prétention des actifs : Est-ce qu'un pauvre, dit-il, peut faire l'aumône à Rothschild?

Telles sont les réflexions que réveille le dernier chapitre de Mme Ancelet. Dépouillé, comme tout son volume d'ailleurs, de « littérature », il est ému.

Mais la meilleure réponse aux amateurs de discussions, c'est le livre en son entier qui la donne.

Refermé, il laisse une magnifique leçon. Ce n'est pas seulement la vie des Clarisses qui y est peinte, mais la vie religieuse, dans son essence même.

Trois choses se détachent, sur la trame uniforme des jours de la moniale, déjà confondus et absorbés par la vie d'éternité. D'abord, la Règle où les devoirs de chaque journée sont contenus. Discipline sacrée, sous laquelle on vit et on meurt sans jamais rien enfreindre ni rien renoncer, la Règle monastique concrétise et anime, rend proche et chère, cette loi morale, vers l'entité abstraite de laquelle se guindent les pontifes laïcs. Ici, la sainte obéissance suffit à transfigurer les moindres actes : Beauté surnaturelle de la Règle... Beauté du travail. Le travail des moniales contemplatives est incessant. Manuel ou intellectuel, il n'est pas fait en vue du lucre, il n'est pas un métier servile, il est un noble et royal service ; il est le déploiement spontané de l'activité de la créature, offrant à son Créateur le développement de ses facultés, le fruit de ses talents. Qu'il s'agisse de sarcler les herbes et d'éplucher les légumes, de tisser des aubes ou de tresser des cordons, d'ourdir ou de broder la soie des chasubles, de pétrir le pain léger des hosties, de dire l'office, de quêter ou de faire l'aumône, de rapiécer les habits des pauvres, tout travail est fait, comme en dehors du temps, dans la parfaite attention que requiert le don total de soi-même, et, sans hâte ni passion, vise, atteint, en son genre, la perfection.

Beauté créatrice du travail... Beauté cachée de la pauvreté volontaire, qui se borne au nécessaire et a rejeté le superflu. Tout devient précieux alors, et tout reprend le lustre frais qu'avaient les choses à la création du monde, jusqu'à la miette recueillie au bord de la table, à la goutte d'eau tremblante aux flancs de l'alcarazas. On a tué la satiété, et le dégoût, — rançon de la richesse. On a tué la convoitise, et le souci. Plus rien ne vous pèse ; et sur nul être non plus vous ne mettez un fardeau.

O joie franciscaine ! joie évangélique !

Ce que serait une humanité supérieure où tous vivraient de la sorte, ose-t-on le rêver? En sortant de la lecture des Clarisses, on est tenté de le faire. Et l'on se prend à mesurer la grandeur des âmes, — et leur misère.

M. Aron.

La spiritualité de sainte Angèle de Foligno (1).

Sainte Angèle se rattache à ce courant spirituel que M. Bremond appelle « *panhédoniste* ». Avant sa conversion, en 1285, nous dit son historien, « c'est une femme de 37 ans, d'esprit profond et précis, railleuse et prompte à la riposte, cultivée et pleine d'abandon, amie de la toilette et de la vie facile, qui porte dans sa poitrine un cœur passionné capable de tous les dévouements... » Dans sa conversion elle laisse tout, mais elle emporte son cœur. Aimer, être aimée, *sentir* qu'elle aime Dieu, *sentir* qu'elle est aimée de Lui, voilà qui résume assez son expérience mystique. « De sa conversion au voyage d'Assise, note l'abbé Ferré, elle a sacrifié sa chair, sa famille, ses biens *afin de sentir* Dieu en elle. »

C'est dans la Passion qu'elle aime à puiser sa ferveur, son émotion d'amour : en 1300, à la Portioncule, cette voix se fait entendre au fond de son âme : « Qui se souviendra le plus de ma Passion, aura le plus de mon amour. » Éprouver, expérimenter l'amour divin, c'est jouir ou souffrir, souffrir surtout, en ce monde où la rédemption s'accomplit : Angèle ne peut vivre sans l'un ou l'autre sentiment. Elle a besoin

(1) Par l'abbé M.-J. Ferré. Mignard, Paris.

d'*éprouver* en elle l'effet de Dieu présent, et son cœur est tourmenté d'angoisse quand cette expérience lui fait défaut. Longtemps elle « chercha pour son compte la certitude qu'elle aimait et qu'elle était aimée, demandant à Dieu pour signe indubitable ou une joie si intense qu'elle lui enlevât tout doute, ou tout objet matériel qu'il lui aurait mis en main. » « Savoir que je ne suis pas trompée, voilà pour moi, disait-elle, le tout du tout. » Sa prière personnelle tournait à ce but : la certitude de l'amour divin éprouvé, expérimenté. « Donne-moi, disait-elle, donne-moi un signe qui me rende sûre que c'est toi. Tire-moi du doute ! »

Il semble que l'abbé Ferré ait envisagé la spiritualité de sainte Angèle d'un point de vue tout subjectif : ce que fut l'expérience mystique de cette âme de feu. En vérité, de cette expérience se dégage une spiritualité : la sainte nous enseigne que l'amour de Dieu est offert à tous, comme une vie ; elle nous dit de cet amour la mesure, la marque infaillible, les périls, et le frein que le cœur doit s'y imposer. Le chapitre final sur « la liberté des enfants de Dieu » nous montre la sainte en réaction contre les frères « *du libre esprit* », ces précurseurs de Molinos et du quiétisme : « il est permis à l'homme de faire tout ce qu'il veut, enseignaient-ils, il n'y a point d'enfer, l'âme peut en cette vie demeurer sans désirs. »

L'abbé Ferré, qui vient d'éditer les œuvres de sainte Angèle de Foligno, sur le manuscrit 342 de la bibliothèque nationale d'Assise, connaît bien son sujet : on aurait aimé cependant qu'il dégageât plus nettement les principes de la spiritualité angélienne, le corps de doctrine sur lequel elle repose.

Les dogmes générateurs de la piété (1).

De tous les dogmes que notre foi confesse, celui de l'Incarnation est le centre et le résumé ; M. Tanquerey s'est établi dans ce centre, dans ce Cœur du Verbe Incarné, de là il tire toute la lumière nécessaire à l'âme pour vivre *profondément* sa vie surnaturelle : « Le Verbe incarné, qui a puisé la vie divine dans le sein du Père, est la source de notre vie surnaturelle. Afin de nous la communiquer, il nous incorpore à

(1) Par Ad. Tanquerey. Desclée, Paris.

son corps mystique... Incorporés au Christ, nous participons donc à la vie divine... Par là même Marie, la Mère de Jésus, devient notre mère... Pour que nous cultivions cette vie, Jésus, souverain Prêtre, nous fait participer à son sacerdoce et à son sacrifice. » Ainsi, M. Tanquerey oriente puissamment la piété vers son centre, vers son acte le plus fécond : le saint sacrifice de la messe en tant qu'il est le sacrifice de Jésus et aussi le nôtre, à nous, qui sommes incorporés au Christ notre prêtre et notre victime.

Cette belle doctrine théologique est exposée avec cet art simple, cette clarté, cette justesse dans l'expression qui ont fait le succès des œuvres de M. Tanquerey. Il a su éviter les locutions trop techniques et leur a préféré les termes concrets, qui rendent la doctrine plus accessible. Œuvre d'enseignement préparant à la piété en formant l'intelligence, ce livre ne fournit pas des thèmes directs d'oraison, mais quelle excellente source de lectures spirituelles méditées, pour ceux qui ne veulent plus se contenter d'une foi ignorante!

La Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus (1).

« *La Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus* est une association pie pour les prêtres séculiers de chaque diocèse désireux de répondre à l'appel de l'amitié du grand Prêtre unique Notre-Seigneur Jésus-Christ et désireux de réaliser ces conditions d'amitié en s'appliquant à conformer leur vie personnelle et leur action pastorale à l'idéal de vie apostolique proposé par notre divin Sauveur à ses apôtres...

Par ces termes est défini le but que se propose la « Fraternité sacerdotale » fondée par le cardinal Mercier, approuvée par la Sacrée Congrégation du Concile et depuis le 27 décembre 1926 érigée canoniquement à Malines.

Les membres tendent à ce but, 1) « par la profession des vœux publics de *pauvreté,* de *chasteté,* d'*obéissance,* appropriés à leur état », 2) « par une vie d'*union intime* aux sentiments de Notre-Seigneur ». Il est loisible à chacun des membres d'associer plus intimement son âme sacerdotale à la sainte âme de Jésus « par la profession du vœu de *victime* ». L'é-

(1) Par S. Ém. le card. Mercier. Desclée et de Brouwer, Bruges.

mission des vœux se fait entre les mains de l'évêque ou de son délégué. Ces vœux sont *simples*. Ils obligent *sub gravi* en matière grave, *sub levi* en matière légère.

En quoi consiste le « vœu d'immolation et de victime »? « Il a pour but, disent les statuts, de faire entrer l'âme plus intimement dans les intentions d'amour miséricordieux de notre divin Rédempteur et de Marie co-rédemptrice, et d'offrir à la justice divine un tribut de réparation, à la fois pour nos infidélités à la grâce et pour celles de nos confrères dans le sacerdoce. »

Pour satisfaire à ce vœu il est nécessaire, et il suffit, *de ne jamais le révoquer*, « *de ne jamais refuser, volontairement, à la divine Providence, un sacrifice imposé par l'obéissance ou par les événements, ou évidemment suggéré par la conscience* », « *de renouveler de temps en temps de bouche ou de cœur... l'offrande de soi-même et de ses humbles sacrifices*, en union avec les sacrifices de Notre-Seigneur et avec l'immolation intérieure de Marie au pied de la Croix ».

Le grand motif qui inspira cette fondation au saint Cardinal est né des besoins actuels de tant de prêtres, dévorés par un ministère de plus en plus accaparant, et qui « sentent peser sur eux un dualisme d'obligations qu'ils ne parviennent pas à concilier, se laissent déprimer, abattre ou parfois se laissent envahir par la nostalgie d'une existence plus paisible... ».

Ce précieux opuscule, où toutes les âmes sacerdotales aimeront à contempler un bel idéal de leur vocation, se termine par un commentaire du Cardinal Mercier sur le but, l'esprit et les statuts de la Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus : la science, la piété, l'expérience du grand archevêque donnent à ces pages l'incomparable valeur d'un vrai testament spirituel.

Règlement de vie sacerdotale (1).

Pour ceux de nos lecteurs qui ne le connaissent pas encore nous voudrions pouvoir nous étendre sur cet excellent petit

(1) Par P. Gontier, 4e édition. Brunet, Arras. — Nous sommes heureux de signaler également, du même auteur, la 4e édition de l'*Explication du Pontifical*, commentaire historique, dogmatique et moral. Beau vol. in-12 de 300 pages compactes, 4e édition entière-

livre : c'est l'essence même de la vie sacerdotale qu'il contient, présentée sous une forme pratique et directement applicable, dans une lumière attrayante. Que de sagesse, que de bon sens, quel équilibre ! On voudrait parfois un peu plus de profondeur, un souffle plus puissant, plus de mordant ; et tout de même, comme cette parole simple, amie, vraie surtout, vous conseille bien ! Le jeune prêtre qui prendra ce règlement de vie sacerdotale au sérieux sera vite un sauveur d'âmes et restera prêtre selon cet idéal que M. Olier nous a fait aimer.

Cette quatrième édition, nous dit l'auteur, « a été mise à jour avec soin, au point de vue de la documentation ». Cette documentation cependant reste par trop sommaire et bien incomplète.

Les étapes du Sacerdoce (1).

Ce manuel d'ordination, « qui suit pas à pas le Pontifical et le commente avec une sobriété qui n'exclut ni la richesse de l'information historique, ni la chaleur cordiale du directeur d'âmes », n'est pas seulement utile pour avoir l'intelligence des cérémonies des ordinations : il constitue pour les âmes sacerdotales un vrai livre de méditations. Le regretté Mgr Batiffol écrivait avec raison dans sa préface : « En ce temps d'un renouveau mystique et liturgique, les plus sûrs mystiques et les plus accessibles sont ceux qui cherchent dans la liturgie les thèmes de leurs « élévations » et l'inspiration de leur piété. » Nul livre ne devrait nous être plus cher que le Pontifical, parmi les liturgiques : il est, dit encore Mgr Batiffol, « le livre liturgique le plus magnifique que nous possédions. Il nous vient en droite ligne de l'antiquité chrétienne sans avoir subi les restaurations du Missel, du Bréviaire : il est tout entier un témoin des vieux âges ». Les notes historiques de M. Dubosq, puisées aux meilleures sources, rendent ce témoignage plus éloquent, et lui donnent toute la clarté

ment refondue et mise en harmonie avec le nouveau Droit. Prix : 4 fr. Chez l'auteur, au Grand Séminaire de Bayeux, ou a la Librairie Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris-6e.

(1) Par René Dubosq, Directeur au Grand Séminaire de Bayeux. Préface de Mgr Batiffol. 4e éd., chez l'auteur, Grand Séminaire de Bayeux, Calvados.

désirable. L'auteur a fait suivre chaque « étape », chaque degré des ordres sacrés, d'une liste d'ouvrages, choisis parmi les meilleurs, qui font mieux connaître à l'ordinand le sens de sa démarche.

Les compagnies de prêtres du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle (1).

M. le chanoine Pisani, en moins de deux cents pages, documentées et fort denses, nous dit l'essentiel sur l'incomparable floraison de compagnies sacerdotales, qui suivit les ravages de la Réforme. Il ne nous donne pas moins de quinze monographies d'instituts célèbres, depuis les Clercs réguliers de saint Gaëtan de Thienne jusqu'à l'ordre de la Pénitence de Jésus de Nazareth : sur les Jésuites et les Doctrinaires de César de Bus, sur les Écoles Pies de saint Joseph Calasanz, et les Oratoriens, les Lazaristes, les Sulpiciens, les Eudistes, sur les Missions Étrangères de Paris, les Mariens, les Pères du Saint-Esprit, la Compagnie de Marie, les Passionistes, les Rédemptoristes, on trouvera des renseignements précis, nécessairement brefs, mais très éclairants. L'auteur s'est efforcé de dégager la physionomie propre, l'esprit de chaque compagnie. Son livre sera surtout utile à ceux qui cherchent leur voie parmi ces jeunes et vaillantes compagnies.

Nul mieux que le chanoine Pisani n'était préparé à écrire ces pages. Quarante ans de longues séances dans les dépôts d'archives lui ont permis de réunir une quantité considérable de notes et lui ont rendu familière l'histoire de l'Église de France, surtout l'histoire de l'épiscopat, du clergé séculier et des Ordres religieux. Il nous promet d'analyser dans un prochain volume le progrès des œuvres dont il a peint ici les origines : souhaitons-lui la bienvenue.

Étienne Lajeunie, O. P.

(1) Par P. Pisani. Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Bloud et Gay, Paris.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XIX

OCTOBRE 1928-MARS 1929

Les Principes et la pratique

A. de Boissieu. — Le jeûne d'après la liturgie du carême. . 49(
— La grâce sacramentelle du sacrement de pénitence . . . . . 65(
E. Flicotaux. — La fête de Noël . . . . . 25·
R. Garrigou-Lagrange. — L'union à Dieu entre les deux nuits chez les progressants . . 1·
— L'habitation de la Sainte Trinité dans l'âme purifiée . . . . . 12(
— Unité et élévation de la vie apostolique . . . . . 38(
P. Glorieux. — Le mystère de l'agonie. 60
E. Hugon. — Le rôle de l'humilité dans la vie spirituelle . .
— Les bienfaits du jubilé 64
D. Joret. — L'enfance spirituelle 370, 48
H. Martin. — La louange de Dieu 154, 29
A. Molien. — La fête des âmes du purgatoire 3
— Comment s'est établi le culte des saints . . 501, 68
H.-D. Noble. — L'aumône 28
— La correction fraternelle 41
J. de Puniet. — Le rôle des antiennes dans la psalmodie . . 18

Les Maîtres et les Modèles

M. Bastian. — Le vénérable Philip Howard 43
A. de Boissieu. — Mgr de Gibergues directeur d'âmes . . . 53
P. Bordarrampé. — Le vénérable Louis-Édouard Cestac. . . 2(
E. Decahors. — La vie chrétienne d'Eugénie de Guérin . . (
M.-C. de Ganay. — Sainte Roseline de Villeneuve 4:
R. Garrigou-Lagrange. — La prééminence de saint Joseph sur tout autre saint. . . . . 6(

J. Lebreton. — Le journal spirituel du P. Hanrion 556
F. de Lanversin. — Le P. William Doyle. 323
J. de Monléon. — Saint Anselme. 314
F. Mugnier. — Mère Marie du Sacré-Cœur 211
A. van den Brule. — La vie spirituelle de Rohault de Fleury. 53
M. Vaussard. — Au Carmel. Dans l'unité de la charité. . . 524

Textes anciens

Jean de Saint-Thomas. — L'acte du don d'intelligence. . . 443
Marie de l'Incarnation. — Extraits des « Écrits spirituels ». 565
Saint Thomas d'Aquin. — La perfection spirituelle . . 85, 223, 342

Les Idées et les Œuvres

S. Braito. — La vie spirituelle en Tchécoslovaquie. 113
P. Cheminant. — L'enseignement de l'Écriture Sainte dans les grands séminaires. 229
P.-M. Crozier. — Le monastère d'Amay-sur-Meuse. 456
F. Gellé. — Chronique de pédagogie 121, 247
J. Heintz. — Les œuvres de jeunesse 98
E. Lajeunie. — Notes et réflexions 353, 591
J.-M. Lambert. — Vocations tardives 242
Mgr L. Paulot. — Éducation eucharistique 577, 704
J. de Vathaire. — Chronique de liturgie 708
A. Wiligers. — Une nouvelle congrégation religieuse . . . 462

Bibliographie

(Anonyme). — Le bienheureux Pierre Julien Eymard . . 123, 255
(Anonyme). — Le scholastique Paul-Émile Lavallée 124
(Anonyme). — Un beau voyage 251
Ancelet-Hustache. — La vie mystique d'un monastère de dominicaines au moyen-âge d'après la chronique de Töss. 360
— Les Clarisses. 716
Arnauld d'Agnel. — Saint Vincent de Paul guide du prêtre. 597
V. Banjon. — Flosculus 252
P. Baragnon. — Le crucifix. 477
— Le symbolisme de l'apparition de Lourdes . 470
J. Barret. — L'éducation religieuse de l'enfant. 247
L. Batiffol. — Vie de saint Grégoire le Grand 480
M. Brugerette. — L'art d'être heureux. 477
Louis de Blois. — Le guide spirituel 479

F. Cabrol. — Mon missel. 476
R. Cardaliaguet. — Mon curé vingtième siècle. 126
Léopold de Chérancé. — Sainte Élisabeth de Hongrie . . . 478
P. Coste. — La Bienheureuse Louise de Marillac 478
J. Cruppi. — Le Père Ange, duc de Joyeuse, maréchal de France et capucin 254
R. Dubosq. — Les étapes du sacerdoce. 724
E. Duplessy. — Résumé de catéchisme. 250
E. de la Croix. — Jésus mieux connu et plus aimé dans son sacerdoce. 364
— La vocation sacerdotale 366
H. Faure. — La jeunesse de Don Bosco 121
M.-J. Ferré. — La spiritualité de sainte Angèle de Foligno . 720
A. Garnier. — Vers le port. Journal intime d'un jeune homme. 597
P Gontier. — Règlement de vie sacerdotale. 723
G. Goyau. — L'Église en marche. 367
Ch Grimaud. — Ma messe 478
E. Herbinière. — Charles-Henri de la Bouillerie 125
C. Jéglot. — La Vierge dans l'art. 128
J.-M. Lagrange. — L'Évangile de Jésus-Christ. 466
J.-M. Lambert. — Quand on veut être prêtre 122
G. Malleville. — A mes amis les jeunes 249
V Marmoiton. — De petits vicaires pour nos paroisses . . . 126
Cardinal Mercier. — La Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus. 722
J.-B. Monnoyeur. — Missel des premières communions . . 250
A. Mortier. — La louange à la bonté de Dieu 596
M. Nouvellon. — Aux prêtres qui souffrent. 477
Ch. Perraud. — Méditation sur les sept paroles du Christ en Croix 596
P. Pisani. — Les compagnies de prêtres du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle. 725
R. Plus. — Aux jeunes filles 249
P. Richaud. — Veillées de prières 599
P. Sevin. — Le scoutisme 599
A. Tanquerey. — Les dogmes générateurs de la piété . . . 721
C. Testore. — Fleur de lotus 252
D. Vandeur. — Marie révèle Jésus à Bernadette 473